جلد اول

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

نفائس الفقہ

علمی وفقہی مباحث ومضامین کا مجموعہ

جلد اوّل

مؤلّف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

نام کتاب : نفائس الفقہ جلد اوّل

مؤلّف : حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم ، بنگلور

وخلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور

صفحات : ۵۲۶

تاریخ طباعت : رجب المرجب ۱۴۳۸ھ

ناشر : مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

موبائل نمبر : 9036701512 / 09634830797

ای۔میل : maktabahmaseehulummat@gmail.com

نفائس الفقہ (جلدِ اول)

پر ایک اجمالی نظر

- جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سرمایہ کاری - صورتیں اور احکام
- احکامِ زکاۃ - جدید حالات کی روشنی میں
- حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ
- مروجہ انشورنس پالیسی اور اسلام
- عورت کی نماز - حدیث وفقہ کی روشنی میں
- تشریعِ اسلامی میں عرف وعادت کا مقام
- مكانة العرف والعادة في التشريع الإسلامي (عربی)
- عرف الزہرۃ فی تحقیق مسح الرقبہ

فہرس

احکامِ زکاۃ - جدید حالات کی روشنی میں

حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ

التَّقرِيظ

حضرت مولانا مفتی حبیب الرحمٰن صاحب خیرآبادی دامت برکاتہم

(مفتی دارالعلوم دیوبند)

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدالأنبياء والمرسلين، وعلى اله وصحبه أجمعين وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وبعد!

فقہی مسائل کے بغیر مسلمان کے لیے اسلامی زندگی گذارنا مشکل ہے، ہر مسلمان کو اسلامی زندگی گذارنے کے لیے قدم قدم پر مسائل کی ضرورت پیش آتی ہے، اس ترقی یافتہ دور میں بے شمار نئی ایجادات نے بہت سے شعبوں میں نئے نئے مسائل پیدا کردیے ہیں، ان سب فقہی مسائل کا جاننا خیر کی ضمانت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

''**من يردالله به خيراً يفقهه في الدين** ''یعنی جس شخص کے حق میں اللہ تعالیٰ کوئی بہتری کا ارادہ فرماتے ہیں، تو اسے دینی سمجھ اور مسائل سے واقفیت کی نعمت سے نواز دیتے ہیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ صاحب دامت برکاتہم، اپنے علاقے میں

اعلیٰ مقام رکھتے ہیں اور عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔فتوی نویسی میں بھی شہرت یافتہ ہیں۔ انھوں نے بڑی محنت اور عرق ریزی کے ساتھ بہت سارے ضروری، کارآمد، جدید مسائل کو''نفائس الفقہ'' میں اکٹھا کردیا ہے، یہ چار جلدوں [1] میں ہے۔ میں اپنی عدیم الفرصتی کے باعث بالاستعاب ان کا مطالعہ نہ کرسکا،صرف بعض بعض مقامات پہلی جلد کے دیکھے، ما شاء اللہ موصوف نے مسائل کو تحقیق کے ساتھ اور بسط و تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور دلائل میں کتبِ فتاوی کی عبارت مع حوالہ دے کر کتاب کی زینت وثقافت میں اضافہ کردیا ہے۔

دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا مفتی موصوف کی کوششوں کو اور ان کی کتاب ''نفائس الفقہ'' کو طلبہ واساتذہ اور عوام میں مقبولیتِ تامہ عطا فرمائے اور موصوف کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے۔

حبیب الرحمٰن خیرآبادی عفی اللہ عنہ

یکم صفر ۱۴۳۰ھ

٥

(۱) یہ تقریظ اُس وقت کی ہے، جب کہ ''نفائس الفقہ'' کی صرف چار جلدیں منظرِ عام پر آئی تھیں؛ اب الحمدللہ اِس کی پانچویں جلد طبع ہوچکی ہے اور آگے بھی کام جاری ہے۔(ناشر)

مُقَدِّمَہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مُقَدِّمَۃ

دینِ اسلام خدائے بزرگ و برتر کا وہ آخری و ابدی دین ہے، جو کل کائناتِ انسانی کی صلاح و فلاح، رشد و ہدایت کے لیے نازل کیا گیا ہے، جو ہر طرح سے کامل و مکمل، جامع و ہمہ گیر ہے اور جو تا قیامت آنے والی نسلِ انسانی کے سارے مسائل و حوائج کے لیے ایک بہترین اور معقول و سکون افزا دستورِ زندگانی ہے۔ ضرورتیں خواہ جیسی بھی ہوں، ملکی و ملی، معاشرتی و سماجی، تعلیمی و تربیتی، عائلی و اقتصادی، معاشی و معادی، عباداتی و معاملاتی، زنانہ و مردانہ، والدانہ و طفلانہ، استاذانہ و شاگردانہ، اندرونِ خانہ و بیرونِ خانہ۔ الغرض خالق و مخلوق کے سارے حقوق کا صحیح و جامع حل کسی کے پاس ہے؛ تو بس وہ خدائے وحدہ لاشریک کا یہی ہدایت نامہ ہے، جو دینِ اسلام سے موسوم ہے۔

اسلام کے دو بنیادی مآخذ

اس دین کے دو اصل اجزا ہیں، جس سے مل کر یہ دین، ''دین'' کہلاتا ہے:

ایک حصہ خدا کی تعلیمات و ہدایات، احکام و فرامین کا ہے جو قرآن کی شکل میں ہمارے پاس محفوظ ہے اور ایک آقائے نامدار محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی و عملی،

گفتاری وکرداری، سکوتی وتقریری تشریحات وارشادات کا ہے، جواحادیث وسنن کے نام سے جانے پہنچانے جاتے ہیں۔خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی صراحت فرمائی ہے:

"ترکت فیکم أمرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما کتاب اللّٰه وسنة رسوله."(۱)

(میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جارہا ہوں، جب تک تم ان کو مضبوطی سے پکڑے رہو گے گم راہ نہیں ہو سکتے: قرآن کریم اور میری سنت۔)

معلوم ہوا کہ ہماری ہدایت وسعادت کے لیے یہی دو چیزیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ نبی دو جہاں کے قابلِ احترام شاگردانِ رشید و صاحبانِ جاں نثار نے اپنے ہر مسئلے کا حل ان ہی سے تلاشا ہے۔

عہدِ نبوی میں صحابہ کا طریقۂ کار

جب تک ذاتِ نبوت جلوہ افروز رہی صحابۂ کرام بہ راہِ راست اس سے فیض حاصل کرتے رہے۔چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

(۱) سأل رجل النبي صلی اللہ علیہ وسلم فقال قد اشتكت عيني أفأكتحل وأنا صائم؟ قال: نعم! (۲)

(ایک آدمی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میری آنکھ میں درد ہے تو کیا میں روزہ کی حالت میں سرمہ لگا سکتا ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں!)

---

(۱) المشکاة:۳۱

(۲) الترمذي:۷۲۶

(۲) سئل صلى الله عليه وسلم عن الوضوء بماء البحر، فقال: هو الطهور ماءه و الحل ميتته.(۱)

(آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے پانی سے وضو کرنے کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔)

(۳) سئل صلى الله عليه وسلم عن مواكلة الحائض فقال: واكلها.(۲)

(آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے حائضہ عورت کے ساتھ کھانا کھانے کے بارے میں سوال کیا گیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے ساتھ کھاؤ۔)

معلوم ہوا کہ جب تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے درمیان جلوہ افروز رہے، صحابہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علمی سمندر سے بلا واسطہ فیض حاصل کرتے تھے۔

عہدِ نبوی کے بعد صحابہ کا طریقۂ کار

لیکن آفتابِ نبوت کے غروب ہونے کے بعد خلافتِ راشدہ کے اوائل ہی میں صحابہ کو بے شمار مسائل سے دو چار ہونا پڑا۔ مثلاً: نومسلموں کا حلقہ بہ گوشِ اسلام ہونا اور پھر عرب وعجم کے اختلاط ومیل ملاپ کے نتیجے میں نئے جزئی وفروعی مسائل، نیز ترقی وتمدن، تہذیب ومعاشرت کے نت نئے اسلوب، ایران وروم، عراق ومصر، شام اور وہاں کی جدید اشیا، معاملات وکاروبار کے نئے تقاضے، نیز ارتداد وزندقہ، قتل

(۱) أبو داود:۸۳، الترمذي:٦٩

(۲) الترمذي : ۱۳۳

وبغاوت، قذف وسرقہ کے خمیازے میں حدود و قصاص کے پیش آمدہ جدید طرز واطوار وغیرہ اور بھی بہت سے نئے مسائل وجدید تقاضے پیش آگئے تھے۔

ہر پیش آوردہ مسئلے کا حل صحابہ اولاً قرآن سے تلاش کرتے تھے اور اس میں اگر نہ ملتا، تو سنت نبی اور افعالِ نبی میں ڈھونڈتے تھے، اس میں بھی نہ ملتا؛ تو اصحاب علم وفہم اکٹھا ہوتے اور بحث وتمحیص، تحقیق وتدقیق کے بعد، قرآن وسنت میں موجودہ منصوص احکام پر نئے مسائل کا انطباق کرتے اور اس کے بعد اس کا حکم بیان کرتے۔ جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد امیر المومنین وخلیفۃ المسلمین کے منصب کے لیے تمام صحابہ کا اجماعی طور پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا انتخاب فرمانا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے خلافت میں بیس رکعت تراویح پر صحابہ کا اجماع کرلینا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں جمعہ کی اذانِ ثانی پر اتفاق کرلینا وغیرہ اس کی نظیریں ہیں۔

جس مسئلے کا حکم اس اجماع واتفاق کے نتیجے میں مستنبط ہو، اس کو قانون اسلامی میں ''اجماعی مسئلہ'' اور اس اتفاق کو ''اجماع'' کہتے ہیں۔ اور جمیع فقہا ومحدثینِ اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک ''اجماع'' بھی احکامِ شرعیہ کی مستقل دلیل ہے۔

''اجماع'' کی تعریف

فقہا نے ''اجماع'' کی مختلف الفاظ وعبارات میں الگ الگ تعریفیں ذکر کی ہیں: مثلاً:

صاحبِ نور الانوار: شیخ احمد معروف ملا جیون رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد

في عصر واحد على أمر قولي أو فعلي''(۱)

(اجماع: اصطلاحِ شریعت میں امتِ محمدیہ کے نیک وصالح مجتہدین کاایک زمانے میں کسی قولی یا فعلی مسئلے پر اتفاق کر لینے کا نام ہے۔)

اصول فقہ کی مشہور کتاب: ''أصول الشاشي'' میں ہے:

''إجماع هذه الأمة بعد ما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في فروع الدين.''(۲)

(امتِ محمدیہ کا (یعنی امتِ محمدیہ کے اصحاب علم وفضل کا) بعد زمانۂ نبوتِ دین کے فروعی مسائل میں اتفاق واجماع کر لینا۔)

اورسب سے زیادہ جامع تعریف عبدالوہاب خلاف نے اپنی لاجواب کتاب: ''علم أصول الفقه'' میں فرمائی ہے۔

چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

''الإجماع هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة.''(۳)

(''اجماع'' نام ہے امتِ محمدیہ میں سے اہلِ حل وعقد (علما وائمہ) کا بعد وفاتِ رسول کسی زمانے میں کسی واقعے کے حکم پر اتفاق کرنے کا۔)

الغرض ان تمام مذکورہ تعریفات وتصریحات سے اتنا ثابت ہوگیا کہ کسی زمانے میں کسی واقعے وحادثے کے شرعی حکم پر اگر اس دور کے سارے فقہا واکابر علما جمع ہو

---

(۱) نورالأنوار:۲۲۳

(۲) أصول الشاشي:۷۸

(۳) علم أصول الفقه:۴۴

جائیں، تو اس کو ''اجماع'' کہتے ہیں۔

''اجماع'' کی حجیت قرآن وحدیث سے

اجماع کے حجت ودلیل ہونے کی دلیل قرآن وحدیث میں بھی وارد ہے۔

قرآن کریم میں ایک جگہ ارشاد ہے:

﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ ط وَ سَآئَتْ مَصِيْرًا ﴾ (النساء:۱۱۵)

(جو شخص رسول کی مخالفت کرے گا، اس کے بعد کہ اس پر ہدایت واضح ہو چکی اور جو اہلِ ایمان کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کی پیروی کرے گا؛ تو ہم اس کو اس طرف لے جائیں گے؛ جدھر وہ خود پھر گیا اور ہم اس کو جہنم رسید کریں گے۔)

علامہ قرطبی رحمہ اللہ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''قال العلماء في قوله تعالى:﴿ومن يشاقق الرسول﴾ دليل على صحة القول بالإجماع.''(۱)

(علما نے فرمایا کہ اس آیت میں اجماع کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔)

نیز حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لا تجتمع أمتي على ضلالة.»(۲)

(میری اُمت گم راہی پر اتفاق واجماع نہیں کرسکتی۔)

(۱) القرطبي:۵/ ۳۸۷

(۲) الترمذي:۲/ ۳۹،أبو داود:۲/ ۵۸۴

اس حدیث سے بھی علما نے استدلال کیا ہے کہ اُمت کا اجماع حجت و دلیل ہے؛ کیوں کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح الفاظ میں فرمایا کہ میری اُمت کبھی گم راہی پر جمع نہیں ہوسکتی؛ لہٰذا اگر اُمت کسی بات پر اجماع کر لے؛ تو وہ حق ہی پر ''اجماع'' ہوگا۔

غرض یہ کہ قرآن وحدیث ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک دلیل و ماخذ ''اجماعِ اُمت'' بھی ہے، جس سے احکام کا علم ہوتا ہے۔

قیاس کی تعریف

دوسرا طریقۂ کار، جس کو حضراتِ صحابہؓ کرام اور فقہائے عظام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور سے لے کر آج تک برابر تمام فقہی احکام میں برتتے آرہے ہیں، وہ ''قیاس'' ہے۔

''قیاس'' اصولیین کی اصطلاح میں: ''ایک غیر منصوص مسئلے کا منصوص مسئلے پر بہ علتِ مشترکہ انطباق کرنا پھر اس کا بھی وہی حکم ظاہر کرنا جو منصوص کا ہے۔

صاحبِ نور الانوار ''قیاس'' کی تعریف میں فرماتے ہیں:

وفي الشرع: تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة.(١)

(قیاس شرعاً فرع کو اصل کے ساتھ حکم وعلت میں الحاق کرنے کا نام ہے۔)

علامہ ابن القیم جوزی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب: ''**إعلام الموقعين**'' میں قیاس کی تعریف یوں کی ہے:

''وهو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها.''(٢)

---

(١) نور الأنوار:٢٢٨

(٢) إعلام الموقعين:١/ ١٣٨

(قیاس اصل وفرع کے مابین علت کی بنیاد پر تطبیق دینا ہے۔)

اورسب سے جامع تعریف صاحبِ ''علم أصول الفقه'' نے لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں:

'' هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها في الحكم الذى ورد به النص ، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم.''(۱)

(جس مسئلے کا قرآن وحدیث میں منصوص حکم نہ ہو، اس کو حکم کے اعتبار سے اس مسئلے سے ملانا، جس کا حکم منصوص ہے؛ اس وجہ سے کہ دونوں مسئلوں اورواقعات کی علّت ایک ہے، اس کو''قیاس'' کہتے ہیں۔)

قیاس کی حجیت قرآن وحدیث سے

اجماع کی طرح قیاس کی حجیت بھی قرآن وحدیث ثابت ہوتی ہے، ایک جگہ ارشادربانی ہے:

﴿ يٰآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ أُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ، فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ،ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّأَحْسَنُ تَأوِيْلاً﴾ (النساء:۵۹)

(اے ایمان والو! اللہ اور رسول کی فرماں برداری کرو اور ان لوگوں کی فرماں برداری کرو، جو تم میں سے ''اولوالامر'' ہیں، پس اگر تم آپس میں کسی چیز کے بارے میں جھگڑنے لگو؛ تو اس کو لوٹا دو اللہ اور رسول کی

(۱) علم أصول الفقه:۵۲

طرف، اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہ بہتر ہے اور انجام کے اعتبار سے بہت خوب تر ہے۔)

اس آیت سے علما نے استنباط فرمایا ہے کہ اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے کا مطلب یہ ہے کہ اس مسئلہ متنازعہ کا حل قرآن وحدیث میں غور وفکر کر کے تلاش کرو؛ پھر جو حکم نکلے اسی کو اس متنازع مسئلے کا حل سمجھو۔(۱)

اور حدیث سے اس کی دلیل حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ جب ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "یمن" کی طرف قاضی بنا کر بھیجا، تو پوچھا کہ اگر تمھارے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہو؛ تو تم کیا کرو گے؟ تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں کتاب اللہ کے موافق فیصلہ کروں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں نہ ملے تو؟ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ پھر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فیصلہ کروں گا، آپ نے فرمایا کہ اگر سنتِ رسول میں بھی وہ مسئلہ نہ ملے، تو کیا کرو گے؟ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ پھر میں میری رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کمی نہ کروں گا، اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے سینے پر مارا اور فرمایا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں، جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی، جس سے اس کا رسول راضی ہے۔(۲)

ایک دوسری حدیث میں ہے:

(ا) "ابوداؤد" میں حضرت دیلم حمیری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے بیان

---

(۱) خلاصہ از علم أصول الفقه :۵۳

(۲) إعلام الموقعین:۱/۲۲

کیا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! ہم لوگ ایک سرد علاقے میں رہتے ہیں، جہاں مشقت اور دقت رساں کام وکاج کرنا پڑتا ہے، اس لیے ہم لوگ وہاں گیہوں کا ایک مشروب تیار کرکے استعمال کرتے ہیں؛ تاکہ اس کے سہارے علاقے کی سردی اور اپنے کام وکاج پر قابو وطاقت پاسکیں؟ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ «هل يسكر؟» (کیا وہ نشہ آور ہے؟ حضرت دیلم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہاں! آپ علیہ السلام نے فرمایا: پھر تو اس سے اجتناب کرو!۔(۱)

اور عقلاً بھی یہ قیاس انتہائی ضروری ولابدی ہے؛ کیوں کہ یہ بات اظہر من الشّمس ہے کہ قرآن وحدیث میں تا قیامت پیدا ہونے والے ہر مسئلے کو صراحتاً ذکر نہیں کیا گیا ہے؛ اس لیے ایک ایسے طریقۂ کار اور ایسی راہ کی ضرورت درکار تھی، کہ جس پر چل کر یہ مشت خاکی ہر حال و ہر موڑ پر اپنے مقصد تخلیق میں کامیاب و بامراد ہو جائے اور یہ واقعتاً وحقیقتاً صرف اسی راہ (قیاس) سے ہوسکتا ہے اور سوائے اس کے کوئی اور چارہ بھی نہیں ہے۔

غرض یہ کہ جمہور علما وائمہ کے نزدیک قرآن وحدیث کی روشنی میں ''قیاسِ مجتہد'' بھی ایک دلیل ہے، جس سے قرآن وحدیث میں پوشیدہ ومخفی حکم ظاہر ہوتا ہے، یہ نہیں کہ قیاس کے ذریعے احکام بنائے وتراشے جاتے ہیں؛ اسی لیے علمائے اصول نے لکھا ہے کہ (القياس مُظهر لا مثبت) یعنی قیاس پوشیدہ احکام کو ظاہر کرتا ہے، نہ کہ نئے احکام ثابت کرتا ہے۔

یہ کل چار دلائل ہیں، جو جمہور علمائے اُمت کے نزدیک معمول بہا ومعتبر ہیں اور ائمۂ

---

(۱) أبو داود:۵۱۸/۲

اربعہ: امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ؛ بل کہ دیگر ائمۂ مجتہدین سب کے سب ان چاروں دلیلوں کو مانتے ہیں، سوائے اہل الظاہر کے (جن میں آج کل کے اہلِ حدیث حضرات بھی داخل ہیں) اور بعض فرقوں کے کوئی اس کا منکر نہیں۔

''فقہ'' کیا ہے؟

''فقہ'' کا لفظ لغت میں ''جاننے'' اور ''سمجھنے'' کے معنے میں آتا ہے، بعد میں اس کا استعمال زیادہ تر علم دین کے معنے میں ہونے لگا؛ کیوں کہ علمِ دین کو عام علوم پر فضیلت حاصل ہے۔ نیز علما نے فرمایا کہ ''فقہ'' اصل میں فہم و سمجھ کو کہتے ہیں۔ چناں چہ کہا جاتا ہے کہ فلاں کو دین میں ''فقہ'' عطا ہوئی یعنی دین کی سمجھ عطا کی گئی۔

اصطلاح میں ''فقہ'' کہتے ہیں: مذکورہ چاروں دلائل کی روشنی میں ظاہری عبادات: جیسے نماز، روزہ، حج و زکاۃ، قربانی، نیز طہارت اور معاملات و معاشرات وغیرہ سے متعلق شرعی احکام کے جاننے کو۔

علامہ عبدالوہاب الخلاف اپنی کتاب: ''علم أصول الفقه'' میں فقہ کی تعریف وحقیقت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''فقہ بنتا ہے ان شرعی احکام کے مجموعے سے جن کا تعلق انسان سے صادر ہونے والے اقوال و افعال سے ہو اور وہ احکام یا تو قرآن وحدیث کی نصوص سے مستفاد ہوتے ہیں یا دیگر دلائلِ شرعیہ سے مستنبط ہوتے ہیں۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ فقہ دراصل قرآنی وحدیثی نصوص اور اجماعی وقیاسی اصول

(۱) علم أصول الفقه :۱۱

کی روشنی میں مرتب احکام کا مجموعہ ہے، قرآن سے نکلے ہوئے احکام بھی اس میں ہیں اور احادیث سے مستنبط احکام بھی اس میں ہیں، نیز اجماعی مسائل بھی اس میں ہیں اور وہ احکام بھی اس میں ہیں، جو قیاس کے ذریعے مجتہدین نے اخذ واستنباط فرمائے ہیں۔

اس سے یہ بات بھی آشکارہ ہوگئی کہ فقہ درحقیقت قرآن وحدیث ہی کا ثمرہ اور پھل ہے؛ کیوں کہ فقہ یا تو قرآن وحدیث کے احکامِ منصوصہ کا مجموعہ ہے یا اجماعی وقیاسی احکام کا مجموعہ ہے؛ لہٰذا جب فقہ ان چار دلائل سے حاصل شدہ احکام کا مجموعہ ہے، تو وہ دراصل قرآن وحدیث ہی کا ثمرہ وپھل اور خلاصہ ولب لباب ہے۔

الغرض فقہ کے بغیر امت مسلمہ کی زندگی کا ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتا، فقہ ملتِ اسلامیہ کا جزئے لاینجزی ہے اور فقہ اس امت کی خصوصیات میں سے ہے، جو دوسری امتوں سے اس کو ممتاز کرتی ہے، فقہ امت کے لیے قابلِ فخر شیء ہے، جو بھی فقہ کا انکار کرتا ہے، وہ انکار سفیہانہ یا جاہلانہ ہے، اس کا انکار کرنا سورج کے انکار کرنے کا برابر ہے۔

فقہِ اسلامی کی تدوین

تاریخ پر نظر رکھنے والے حضرات یہ جانتے ہیں کہ کسی بھی چیز کو پروان چڑھنے کے لیے وقت لگتا ہے، اسے مختلف ادوار اور مراحل سے گذرنا پڑتا ہے، بہ یک وقت کوئی بھی چیز ترقی نہیں کرتی، یہی حال فقہ اسلامی کا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مبارک دور اس کے نشو ونما کا ہے، صحابہ کا دور اس کی وسعت اور شباب کا ہے، صحابہ میں جو فقہی خدمات اور کثرت فتاوی میں مشہور ہیں، وہ یہ ہیں: (۱) حضرت عمر بن الخطاب (۲) حضرت علی بن ابی طالب (۳) حضرت عبداللہ بن مسعود (۴) حضرت

عائشہ صدیقہ (۵) حضرت زید بن ثابت (۶) حضرت عبد اللہ بن عباس (۷) حضرت عبداللہ بن عمر رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

ایک دور اس کی پختگی اور کمال کا ہے، جو اکابر تابعین و تبع تابعین کا ہے، اس دور میں قدرتِ الٰہیہ نے عظیم الشان و جلیل القدر فقہا و مجتہدین کو پیدا فرمایا، جنھوں نے اپنے مناہجِ فکر، اصولِ اجتہاد اور فقہی آرا کو مدون کیا اور اسی دور میں فقہِ اسلامی کو باضابطہ فن قرار دیا گیا، جن فقہا و مجتہدین نے فقہ کی ارتقا و بلندی کو آسمان تک پہنچا دیا، جنھوں نے اس کو مرتب اور منقح کرنے کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر دیں اور وہ محیر العقول کارنامہ انجام دیا، جو رہتی دنیا تک قابلِ ستائش بن گیا اور ان فقہائے عظام نے فقہ کو مرتب فرما کر امتِ مسلمہ کے ہر فرد پر احسان عظیم فرمایا، جو بھی ان کی خدمات کا انکار کرتا ہے؛ وہ احسان فراموش اور متعصب ہے۔ اللہ تعالیٰ ان فقہائے کرام کو جزائے خیر دے اور ان کی قبور کو نور سے منور فرمائے اور ان کے درجات کو بلند فرمائے۔

یوں تو اس کارنامے کو انجام دینے والے بے شمار فقہائے کرام ہیں: جیسے حماد بن سلمہ، ابراہیم نخعی، ابن جریج، سفیان ثوری، اوزاعی، عبداللہ بن مبارک رحمہم اللہ وغیرہم؛ مگر چار حضرات: امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ فہرست ہیں، جنھوں نے اس سلسلے میں نمایاں کارنامہ انجام دیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کی فقہ کو بے پناہ مقبولیت اور شہرت عطا فرمائی۔ انھیں ائمہ کی طرف ان کی فقہ کو منسوب کرتے ہوئے فقہ حنفی، فقہ شافعی، فقہ مالکی، فقہ حنبلی کہا جاتا ہے اور آج بھی امت کا جم غفیر اور مجمع کثیر ان ہی چار ائمہ میں سے کسی ایک سے وابستۂ تقلید ہے۔

تدوینِ فقہ اسلامی کا سہرا

فقہ اسلامی کو باضابطہ سب سے پہلے مدون ومرتب کرنے کا سہرا امام الائمہ سراج الامۃ امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رحمہ اللہ (متوفی ۱۵۰ھ) کے سر ہے، آپ ہی نے سب سے پہلے فقہ کی ترتیب وتبویب کی طرف توجہ فرمائی۔

چناں چہ ''مقدمة رد المحتار'' میں ہے:

'' أبوحنيفة النعمان فإنه أول من دون الفقه ورتبه أبواباً.''(۱)

(ابوحنیفہ ہی نے سب سے پہلے فقہ کو مدون اور مرتب کیا۔)

آپ نے نئے مسائل وحوادث کے حل کے لیے چالیس علما پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی، جو خصوصی صلاحیتوں کے مالک تھے، جب کوئی نیا مسئلہ پیش آتا؛ تو اسے کمیٹی میں پیش کیا جاتا، اس پر اصولِ شرع کی روشنی میں ایک ایک مسئلے پر غور وخوض کیا جاتا، کبھی اس کی تحقیق میں مہینوں لگ جاتے، جب سارے ارکان ایک رائے پر اتفاق کر لیتے؛ تو بعد ازاں اس کا آخری اور حتمی فیصلہ اس مجمع فقہی کے صدر نشین حضرت امام اعظم فرماتے، پھر اس مسئلے کو لکھ لیا جاتا۔(۲)

امام ابوحنیفہ کا علمی مقام

ائمۂ اربعہ میں بھی امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مقام اور مرتبہ اللہ تعالی نے سب سے بلند فرمایا اور خود ائمہ ثلاثہ نے اس کا اعتراف کیا ہے۔

چناں چہ ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''لأنه المقدم زماناً وقدراً ومعرفة وعلماً، قال الشافعي:

---

(۱) مقدمة رد المحتار: ۱/۵۳

(۲) خلاصہ از: فقہ اسلامی، اصول، خدمات اور تقاضے: ۲۰

الناس عيال أبي حنيفة في الفقه ، و قال الإمام مالک رحمہ اللہ رأيت رجلاً لوكلمک في السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته.''(۱)

(امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ بقیہ ائمہ پر بہ اعتبارِ زمانہ، علم، قدر ومنزلت مقدم ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا: لوگ فقہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے محتاج ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا: میں ایک ایسے آدمی (امام اعظم ابوحنیفہ) سے ملا ہوں کہ اگر وہ کسی ستون کے متعلق کہے کہ وہ سونے کا ہے، تو وہ اسے دلائل سے ثابت کردے گا۔)

امام شمس الدین الذہبی رحمہ اللہ نے ''تذکرۃالحفاظ'' میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بڑے بلند الفاظ میں تذکرہ کرتے ہوئے وہ لکھا ہے:

''كَانَ إِمَامًا وَرِعًا عَالِمًا عَامِلاً مُتَعَبِّدًا كَبِيرَ الشَّانِ.''(۲)

حضرت یحیٰ بن معین رحمہ اللہ نے فرمایا:

'' كان أبو حنيفة ثقةً لا يحدث بالحديث إلا بما يحفظه ، ولا يحدث بما لا يحفظه.''

(امام ابوحنیفہ ثقہ تھے، وہی حدیث بیان کرتے، جوان کو یاد ہوتی، جو یاد نہ ہوتی؛ اسے بیان نہ کرتے۔)

علما نے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مدح سرائی میں ہزاروں صفحات لکھے ہیں، خود شوافع حضرات نے آپ کی سیرت پر کئی کتابیں لکھیں ہیں، صرف آپ کے

(۱) المرقاة:۱/ ۲۷

(۲) تذكرة:۱/ ۱۶۸

مناقب پر لکھی گئی کتب کا شمار کیا جائے، تو بھی کافی لمبی فہرست ہو جائے گی۔

حدیث میں امام صاحب رحمہ اللہ کا مقام

بعض لوگوں نے محض تعصب و عناد کی وجہ سے امام صاحب رحمہ اللہ کے بارے میں یہ کہہ دیا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو حدیث کا علم نہیں تھا اور یہ کہ ان کو صرف سترہ حدیثیں یاد تھیں۔

مگر اہلِ انصاف جانتے ہیں کہ یہ سب کچھ محض تعصب و عناد کی بنا پر ہے اور حقیقت سے اس کا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے، آپ کی ثقاہت و عدالت اور حدیث دانی پر تواتر کے ساتھ ہر زمانے و علاقے کے اساطین علم وفن نے گواہی دی ہے اور ان کی گواہیوں سے کتب اسماء الرجال بھری پڑی ہیں۔ جیسا کہ

(۱) امام یحییٰ بن معین: جو فنِ جرح و تعدیل کے امام ہیں، انھوں نے فرمایا کہ ابوحنیفہ حدیث میں ثقہ (قابلِ اعتماد) تھے اور صرف وہی حدیث بیان کرتے تھے، جو حفظ ہوتی اور جو حفظ نہ ہوتی؛ تو بیان نہ کرتے۔(۱)

(۲) امام ابن معین ہی نے ایک روایت میں فرمایا کہ ابوحنیفہ میں کوئی خرابی نہیں (لاباس بہ) اور ابن معین کی اصطلاح میں ''لاباس به'' توثیق کے لیے استعمال ہوتا تھا، جیسا کہ اس فن سے مناسبت رکھنے والے جانتے ہیں۔(۲)

(۳) امام شعبہ نے فرمایا: ابوحنیفہ "جيّد الحفظ" (اچھے حافظے والے ہیں)۔(۳)

(۴) امام بخاری کے شیخ امام یحییٰ بن آدم نے فرمایا:

---

(۱) تهذيب الكمال: ۲۹/۴۳۴، تهذيب التهذيب: ۱۰/۴۴۹)

(۲) تدريب الراوي: ۱/۱۸۶، فتح المغيث: ۱/۳۹۶

(۳) مقدمة إعلاء السنن: ۱/۱۸۹

''ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے شہر ''کوفے'' کی ساری حدیثیں جمع کرلی تھیں اور انھوں نے اس میں غور کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آخری وقت میں کس بات پر تھے یعنی آخری سنت کیا تھی؟'' (۱)

(۵) ''مقدمة إعلاء السنن'' میں علامہ شیخ حبیب احمد کیرانوی رحمہ اللہ نے ایسے جہلا کا، جو یہ کہتے ہیں کہ امام صاحب کو حدیث کا علم نہیں تھا؛ دنداں شکن جواب دیا ہے، چناں چہ آپ فرماتے ہیں:

بعض جاہل طعنہ دیتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حدیث نہیں جانتے تھے اور آپ کے مذہب کی بنیاد رائے اور قیاس پر ہے۔ اس بات کا ایک جواب اجمالی ہے اور ایک تفصیلی ہے۔

تفصیلی جواب سے پوری'' إعلاء السنن'' بھری پڑی ہے؛ اس لیے کہ ''إعلاء السنن'' کی تمام حدیثیں یا تو امام صاحب کے مسلک کی تائید میں لائی گئی ہیں یا جاہلوں کے طعن کا جواب دینے کے لیے لائی گئی ہیں۔

اجمالی جواب یہ ہے کہ فقہ کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں کہ جس کی تائید میں کوئی حدیث نہ ہو؛ تو پھر کیوں کر کہا جا سکتا ہے کہ امام صاحب حدیث نہیں جانتے تھے۔ یہ صریح مشاہدے کا انکار ہے؛ اس لیے کہ اگر امام صاحب حدیث نہیں جانتے تھے؛ تو پھر آپ کا مذہب ان احادیث کے موافق کیسے ہو گیا؟ (یقیناً یہ کہنا پڑے گا کہ آپ کے پاس احادیث کے علم کا ایک عظیم ذخیرہ تھا، جس میں سے آپ نے فقہ کو مستنبط فرمایا ہے) پھر اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ آپ کو احادیث کا علم نہیں تھا، اس کے باوجود آپ کے تمام فقہی مسائل حدیث کے موافق ہیں، تو یہ امام صاحب کی ایسی منقبتِ

---

(۱) مناقب امام اعظم: ۴۱

عظیمہ ہے، جس میں آپ کا کوئی شریک نہیں۔جیسا کہ حضرت عمرؓ کی رائے بعض مسائل میں وحی کے موافق ہوگئی، یہ حضرت عمرؓ کے لیے منقبتِ جلیلہ ہے۔تو پھر آپ کا کیا خیال ہے، اس ذات کے بارے میں جس کی رائے ہزاروں مسائل میں وحی کے موافق ہوگئی؟ کیا آپ کو امت میں ایسی نظیر ملے گی؟ الغرض یہ طعنہ کذب وافترا کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔(۱)

رہی یہ بات کہ آپ سے احادیث کی روایت کم ہوئی ہے، تو معلوم ہونا چاہیے کہ حدیث کا جاننا الگ بات ہے اور روایت کرنا دوسری چیز ہے: ایک محدث حدیث جاننے کے باوجود روایت کرنے میں کمی کر سکتا ہے اور اس کی مختلف وجوہات ہو سکتی ہیں۔کون نہیں جانتا کہ تمام صحابہ میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب ومصاحبت سب سے زیادہ حاصل تھی اور تمام صحابہ میں علم وعمل کے لحاظ سے یہ حضرات سب سے فوقیت رکھتے تھے؛ مگر اس کے باوجود حضرت ابو بکر صدیق سے صرف ایک سو بیالیس احادیث اور حضرت عمر سے کل پانچ سو انچالیس احادیث مروی ہیں اور ان کے مقابلے میں بعض اور صحابہ: جیسے حضرت ابو ہریرہ سے پانچ ہزار تین سو چونسٹھ احادیث مروی ہیں؛ وجہ یہ ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ وعمر رضی اللہ عنہ کو دیگر ذمے داریوں کی وجہ سے اس کے لیے فرصت نہ ملی، کہ وہ احادیث روایت کریں یا یہ کہ وہ روایت کرنے میں احتیاط برتتے تھے، یہی حال امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا تھا کہ ان کے یہاں حدیث کی روایت کے لیے سخت شرائط تھیں، تو احتیاطاً وہ کم روایت کرتے تھے اور یہ دراصل خوبی وکمال ہے؛ نہ کہ عیب ونقص۔

---

(۱) مقدمة إعلاء السنن:۲/۲

ولیس یصح في الأذهان شيء ☆ إذ احتاج النهار إلی دلیل

فقہ حنفی اوراس کی خدمات

اللہ تعالی نے امام صاحب کی طرح آپ کی فقہ کو بھی جو فضیلت اور مقبولیت اور شہرت عطا کی ہے، وہ کسی پر مخفی نہیں، ملت اسلامیہ کی اکثریت آج فقہِ حنفی پر ہی گامزن ہے۔ چناں چہ ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”عمت الخلق شرقاً وغرباً سیما في وراء النهر و ولایة الهند والروم فإنهم لایعرفون إماماً غیره ولایعلمون مذهباً سوی مذهبه و بالجملة فأتباعه أکثر من اتباع جمیع الأئمة من علماء الأمة کما أن اتباع النبي صلی اللہ علیہ وسلم أکثر من أتباع سائر الأنبیاء.“(۱)

(مشرق اور مغرب میں احناف زیادہ ہیں، خاص طور پر ”ماوراء النہر“ ”ہندوستان“ اور ”روم“ میں؛ کیوں کہ وہاں کے لوگ امام صاحب کے علاوہ کسی اور امام کو نہیں جانتے اور نہ ہی آپ کے مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب کو جانتے ہیں، مجموعی طور پر آپ کے مذہب کے پیروکار امت کے دوسرے ائمہ کے مقابلے میں زیادہ ہیں، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے امتی دیگر انبیا کے مقابلے میں زیادہ ہیں۔)

اسی طرح فقہِ حنفی کی خدمات بھی علما نے وافر طور پر انجام دی ہیں، خود امام صاحب نے تو فقہِ حنفی پر کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی، سوائے چند رسائل کے، چناں چہ ”مقدمة رد المحتار“ میں ہے:

(۱) المرقاة:۱/۲۶

''لم يولف أبو حنيفة كتاباً إلا رسائل صغيرة نسبت إليه كرسالته المسماة ''الفقه الأكبر''، و كرسالته ''العالم والمتعلم''ورسالته في الرد علی القدرية.''(۱)

(امام ابوحنیفہ نے کوئی کتاب تالیف نہیں فرمائی، سوائے چند رسائل کے جو آپ کی طرف منسوب ہیں، جیسے آپ کا رسالہ ''الفقه الأكبر'' اور ''العالم والمتعلم'' اور ''قدریۃ'' کے رد میں ایک رسالہ ہے۔)

لیکن یہ رسائل بھی ''علمِ کلام'' میں ہیں، ''فقہ'' میں نہیں؛ البتہ آپ کے نامور تلامذہ میں سے دو تلامذہ مشہور ومعروف ہیں، جنھوں نے قابلِ قدر تصنیفات فرمائی ہیں:

(۱) یعقوب بن ابراہیم بن حبیب الانصاری، جن کی کنیت ''ابو یوسف'' ہے۔

(۲) امام محمد بن الحسن الشیبانی۔

ان دو میں بھی امام محمد رحمہ اللہ کی تصانیف زیادہ اور قیمتی ہیں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ''کتاب الآثار'' اور ''کتاب الخراج'' وغیرہ ہیں ۔امام محمد رحمہ اللہ کی چھ کتابیں مشہور ہیں، جو فقہ میں متن اور مرجع کی حیثیت رکھتی ہیں:

(۱) مبسوط (۲) زیادات (۳) الجامع الصغیر (۴) الجامع الکبیر (۵) السیر الصغیر (۶) السیر الکبیر۔ ان چھ کتابوں کو ''کتبِ ظاہر الروایۃ'' کہا جاتا ہے۔

ان ہی کو سامنے رکھ کر بعد کے علما نے مزید چھوٹی بڑی بے شمار کتابیں قابلِ دید تصانیف فرمائی، جن میں بعض متون کی حیثیت رکھتی ہیں، بعض شروح کی:

متون میں یہ کتابیں مشہور ہیں: مختصر القدوری، کنز الدقائق، وقایہ، نقایہ، مجمع البحرین، تنویر الابصار۔

---

(۱) مقدمة رد المحتار:۱/ ۳۸

اور شروح میں یہ کتابیں معروف ہیں: درِ مختار، البحر الرائق، بدائع الصنائع، ہدایہ، شرح نقایہ، شرح وقایہ، بنایہ، عنایہ، ودیگر شروحات ہیں۔

فقہ کے علاوہ اصول فقہ میں بھی علما کی لاجواب تصنیفات ہیں۔ مثلاً: اصول الکرخی، اصول البزدوی، منار الانوار، اصول الشاشی، منتخب الحسامی، نور الانوار، مسلم الثبوت، اِحکام الاحکام اور تسہیل الوصول اِلی معرفۃ الأصول وغیرہ۔

اس طریقے سے ہٹ کر علما کے مابین ایک اور طریقہ تھا، وہ یہ کہ ایک مسئلے سے متعلق اس کے تمام اصول وکلیات اور جمیع اجزائے متنوعہ کو منقح ومشرح انداز میں ایک ہی جگہ جمع کر دیا کرتے تھے، جس سے سائل وطالب کو اس رسالے ہی سے اس مسئلے کے اکثر یا جمیع باتیں اس کے علم میں آجاتیں۔

اس طرح مرتب کردہ نسخہ کو پہلے ''کتاب'' کہا جاتا تھا، بعد کے ادوار میں ''مقالہ'' یا ''مضمون'' کے نام سے موسوم کیا جانے لگا۔ فقہائے احناف نے بھی ایسی تصانیف فرمائی ہیں۔ مثلاً: امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ''کتاب الخراج''، محمد بن شجاع مکی کی ''کتاب المضاربۃ'' اور ''کتاب المناسک''؛ امام خصاف کی ''کتاب الحیل، کتاب الوصایا، کتاب الرضاع، کتاب النفقات علی الاقارب''، علامہ ابن عابدین شامی کے رسائل ومقالات وغیرہ وغیرہ۔

الغرض ان کے علاوہ بھی بے حساب وبے انتہا کتابیں فقہِ حنفی پر لکھی گئیں ہیں، جن کو شمار کیا جائے؛ تو ایک ضخیم کتاب بن جائے اور فقہِ حنفی کے علاوہ کسی اور مسلک پر اس قدر تصنیفات نہیں ہیں۔

علمائے ہند کی فقہی خدمات

فقہِ حنفی کی خدمات میں جس طرح دنیا بھر کے علما نے حصہ لیا ہے، وہیں

ہندوستانی علما نے بھی فقہِ حنفی کی شان دار خدمت انجام دی ہے اور آج بھی انجام دے رہے ہیں۔ ہندوستان کی فقہی خدمات میں سب سے اہم کردار ہندوستان کے دینی مدارس کا بالخصوص ''دارالعلوم دیوبند'' کا ہے؛ کیوں کہ ان مدارس میں فقہ کی تعلیم پر خصوصی توجہ دی جاتی ہے اور فقہ کی بہت ساری کتابیں مدارس میں داخلِ نصاب ہیں، جن کو ماہرین اساتذۂ کرام درساً درساً پڑھاتے ہیں، اسی طرح مدارس میں موجود ''شعبہ دارالافتاء'' بھی فقہِ حنفی کی خدمت کا اہم ذریعہ ہے، جہاں ایک ایک قدیم وجدید مسئلے پر کئی کئی مفتیان اپنی علمی صلاحیتوں کو بہ روئے کار لا کر مسئلے کا حل نکالتے ہیں اور پوری امانت داری کے ساتھ فتوی دیتے ہیں، ان فتاوی کی وجہ سے کئی ضخیم کتبِ فتاوی مرتب ہوئے، جیسے: ''فتاوی دارالعلوم دیوبند''، ''فتاوی محمودیہ''، ''فتاوی عزیزیہ''، ''احسن الفتاوی''، ''امداد الفتاوی'' اور ''نظام الفتاوی'' وغیرہ۔

ان ہی مدارس کے پروردہ فقہائے ہند نے بھی فقہِ حنفی کی خدمات میں کافی حصہ لیا۔

☆ علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ نے ''مجموعۃ الفتاوی'' اور ''السعایہ حاشیۃ شرح الوقایۃ''، ''حاشیۃ ہدایۃ'' اور ''نفع المفتي والسائل'' جیسے اہم کارنامے انجام دیئے۔

☆ اکابرِ دیوبند میں سے حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ ہیں، اللہ تعالیٰ نے آپ کو فقہ اور دیگر علوم میں بصیرتِ کاملہ عطا فرمائی تھی، آپ اپنے وقت کے مرجع العوام والخواص تھے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ سے بھی فقہِ حنفی کی بڑی خدمات لیں، ''فتاوی رشیدیہ'' آپ کے تحقیقی فتاوی کا گراں قدر مجموعہ ہے، قاسم العلوم حضرت نانوتوی رحمہ اللہ آپ کو ''ابو حنیفۂ عصر'' کہتے تھے اور محدث عصر علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ آپ کو ''فقیہ النفس'' اور علامہ شامی سے بڑا مانتے تھے۔

☆ اکابرِ دیوبند کی ایک عظیم شخصیت حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ ہیں، آپ عجیب وغریب قوتِ حافظہ کے مالک تھے۔ ''معارف السنن'' اور ''العرف الشذی'' آپ ہی کا حدیثی وفقہی کارنامہ ہے، الغرض آپ اس شعر کے مصداق تھے:

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پے روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

☆ حکیم الامت: حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ کی فقہی خدمات سے کون ناواقف ہے، آپ نے دینی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کردی تھی، تقریباً ایک ہزار آپ کی تصنیفات ہیں، فقہ وفتاوی آپ کا خاص موضوع تھا، آپ نے فقہ پر بے شمار چھوٹے بڑے لاجواب رسائل لکھے، ''امداد الفتاوی''، ''الحیلۃ الناجزۃ''، ''بہشتی زیور'' جیسی اہم کتابیں تصنیف فرمائیں۔

اور فقہِ حنفی پر آپ کی عظیم الشان خدمتوں میں ''اعلاء السنن'' خاص طور پر قابلِ ذکر ہے، جو آپ کی ماتحتی میں آپ کے بھانجے حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ترتیب دی، جس کی تصنیف میں بیس سال کا طویل عرصہ لگا۔ یہ ایسی خدمت ہے کہ پورے عالم میں اس کی نظیر نہیں ملتی اور اس کی تصنیف نے یہ ثابت کردیا کہ فقہِ حنفی کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے، جو قرآن وسنت سے ماخوذ نہ ہو۔ آپ نے ہر حنفی مسئلے کو مدلل فرما کر فقہِ حنفی کی لاجواب خدمت انجام دی۔

چناں چہ ''اعلاء السنن'' پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ شیخ الاسلام زاہد الکوثری فرماتے ہیں: ''حق یہ ہے میں ''اعلاء السنن'' کی ترتیب اور جامعیت اور احادیث کے متن وسند کی شاندار تشریح اور انصاف پسندی کو دیکھ کر مدہوش ہوگیا۔'' (۱)

(۱) مقدمة إعلاء السنن: ۱/۱۴

''مقدمہ اعلاء السنن'' میں خود حضرت تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

'' قد ظهر بالخانقاه الإمدادية عمل عظيم لم يوجد نظيره في أكبر مراكز العلم الدينية بالهند و هو جمع الأحاديث المؤيدة للإمام الأعظم أبي حنيفة رحمہ اللہ ''

(خانقاہِ امدادیہ سے ایک ایسا عظیم عمل ہوا ہے، جس کی نظیر ہندوستان کے علمی مراکز میں نہیں ملتی (اور وہ عمل) امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کو احادیث سے مدلل کرنا ہے۔)

ایک اور جگہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''لو لم يكن بالخانقاه الإمدادية إلا تأليف '' إعلاء السنن'' لَكَفٰى به كرامةً وفضلاً ، فإنه عديم النظير في بابه''

(خانقاہِ امدادیہ سے ''اعلاء السنن'' کے علاوہ اور کوئی تالیف نہ ہوتی؛ تو یہی اس کے شرف وکرامت کے لیے کافی تھا؛ کیوں کہ یہ اپنے باب میں عدیم النظیر ہے۔)

واقعتاً یہ خدمت عدیم النظیر ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ حضرت کو اور آپ کے معاونین کو اس کا اجرِ جزیل عطا فرمائے اور آپ کے لیے صدقۂ جاریہ بنائے۔

☆ صاحبِ ''تفسیر معارف القرآن'': حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، آپ نے فقہ کی دنیا میں جو کام کیا ہے، وہ محتاج تعارفِ نہیں، فقہ میں آپ کی پچانوے (۹۵) تصنیفات ہیں: ''جواہر الفقہ'' آپ کی نہایت اہم تصنیف ہے، جس میں آپ نے اپنے وقت میں پیدا ہونے والے جدید مسائل پر سیر حاصل بحث کی ہے: ''مسئلہ رویتِ ہلال، اعضائے انسانی کی پیوند کاری،

عشر وخراج کے احکام، سمتِ قبلہ، انشورنس، جیسے اہم اہم موضوعات پر آپ نے تحقیقی کلام کیا ہے۔

☆ مفتیٔ اعظم: حضرت مولانا کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ آپ ہندوستان کے علمی وقار وعظمت کا نشان تھے، آپ ایک فقیہ ومفتی بھی تھے اور ملتِ اسلامیہ کی علمی، دینی، سیاسی اور سماجی تحریکات کی سرگرم شخصیت بھی۔ نصف صدی سے زائد آپ نے فقہ وفتاوی کی خدمت انجام دی۔ آپ کی علمی وفقہی خدمات کا ایک مرقع ''کفایت المفتی'' ہے، جو نو ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔

☆ اکابر دیوبند میں سے ایک اہم شخصیت مفتی عزیز الرحمان عثمانی صاحب نور اللہ مرقدہ کی ہے۔ آپ کا شمار اپنے زمانے کے عظیم مفتیوں میں ہوتا ہے، ''عزیز الفتاوی'' کی دو جلدیں اور ''فتاوی دار العلوم دیوبند'' کی بارہ عظیم الشان جلدیں دراصل آپ ہی کی فقہی خدمت کا شاہ کار اور جیتی جاگتی تصویر ہے۔

☆ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمہ اللہ آپ بلند پایہ محدث وفقیہ تھے، آپ کے علمی وفقہی جواہر پاروں کا مجموعہ ''فتاوی مظاہر علوم سہارنپور'' ہے؛ نیز ''بذل المجهود'' جیسی وقیع اور فاضلانہ تصنیف آپ ہی کی ہے۔

☆ اکابر دیوبند میں مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ بھی ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے فقہ وفتاوی میں خصوصی مہارت عطا فرمائی تھی، ''فتاوی محمودیہ'' آپ ہی کے فتاوی ہیں، آپ نے بھی فقہِ حنفی کی بے لوث خدمت کی ہے، جس کی وجہ سے امت نے آپ کو ''فقیہ الامت'' کا لقب دیا۔

☆ ہندوستان کے عظیم فقہا میں حضرت مولانا مفتی مظفر حسین صاحب رحمہ اللہ بھی ہیں، آپ نے اپنی پوری زندگی ''مظاہر علوم (وقف) سہارنپور''

میں فقہ وفتاوی اور دین کی خدمت میں لگادی، آپ سہارنپور کے بڑے مفتی مانے جاتے تھے؛ اسی لیے آپ کو ''فقیہ الاسلام'' کے لقب سے نوازا گیا۔

☆ عصر حاضر کی ایک اور شخصیت ہے، جن کے تذکرے کے بغیر یہ عنوان ناقص رہے گا، وہ شخصیت حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب رحمہ اللہ کی ہے، آپ کی فقہی بصیرت اور علمی گیرائی و گہرائی سے کون نا آشنا ہے، آپ کی فقہی خدمات کا دائرہ وسیع تر ہے، جدید مسائل پر آپ کی تصنیفات میں ''اسلامی عدالت'' اور ''چند اہم فقہی مسائل بدلتے ہوئے حالات میں'' وغیرہ ہیں، جو آپ کی فقہی بصیرت کی غمازی کرتی ہیں؛ لیکن اس کے علاوہ آپ کا بہت بڑا اور تاریخی کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے جدید مسائل کے حل کے لیے ۱۹۸۹ء میں ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' کے نام سے علما کی ایک کمیٹی تشکیل دی اور اس اکیڈمی کے ذریعے فقہی سیمیناروں کا انعقاد کیا، جس میں ایک ایک جدید مسئلے کو موضوع بنایا جاتا ہے اور ہندوستان کے ممتاز اہلِ قلم و اہلِ علم سے اس مسئلے پر مقالہ لکھایا جاتا ہے، پھر متفقہ طور پر کسی ایک نتیجے تک رسائی حاصل کی جاتی ہے۔ الحمد للہ ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' برابر اس سلسلے میں دن بہ دن ترقی کر رہی ہے اور اب تک اس اکیڈمی نے اٹھارہ کامیاب سیمینار (۱) منعقد کیے ہیں، جس کی تفصیلات سہ ماہی مجلّہ ''بحث ونظر'' میں برابر شائع کی جاتی ہیں، حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب رحمہ اللہ کا یہ عظیم اور قابلِ ستائش کارنامہ ہے، اللہ تعالی مرحوم کے درجات بلند فرمائے اور آپ کی کاوشوں کو قبول فرمائے۔

☆ عصر حاضر کے علما میں حضرت مولانا مفتی شبیر صاحب قاسمی زید مجدہ (مفتی مدرسہ شاہی مرادآباد) ہیں، آپ نے بھی جدید مسائل کی تحقیق کے سلسلے میں قیمتی

---

(۱) یہ تعداد تحریرِ مقدمہ کے وقت تھی، بعد میں بھی ماشاءاللہ کئی سمینار منعقد ہوئے اور ہنوز یہ مبارک وکامیاب سلسلہ جاری وساری ہے۔ (ناشر)

کتابیں لکھی ہیں، جیسے: ''انوارِ رحمت''، ''ایضاح المسائل''، ''ایضاح النوادر''، ''انوار مناسک''۔ وغیرہ(۱)

☆ حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب زید مجدہ: فقہ وفتاوی موصوف کا خاص موضوع ہے، آپ نے کئی جلدوں پر مشتمل جدید فقہی مقالات لکھے ہیں، جن میں ''پوسٹ مارٹم، سینٹ کا استعمال، درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی خرید وفروخت'' وغیرہ اہم مضامین سپرد قرطاس کیے ہیں۔(۲)

کچھ ''نفائس الفقہ'' کے بارے میں

ان ہی جلیل القدر و عظیم المرتبت ہندوستانی علما میں علم و فقہ، عقل و فراست کے مالک ہمارے معلم و مربی اور استاذ و مرشد حضرت اقدس مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب دامت برکاتہم (بانی ومہتمم وشیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور) بھی ہیں، جن کے گوہر بار و پربہار تحقیقی قلم نے مختلف ضرورتوں کے تقاضوں پر انتہائی قابلِ قدر و لائق ستائش تحریرات پیش کیے ہیں، جو طبع ہوکر عوام وخواص میں بے انتہا مقبولیت پا چکے ہیں، ان ہی تحریرات کی ایک کڑی ''نفائس الفقہ'' ہے، جو آپ کے تحریر کردہ علمی وفقہی مباحث کا عظیم الشان مجموعہ ہے، جس کی اب تک پانچ ضخیم جلدیں منظر عام پر آچکی ہیں، جن میں اکسٹھ (۶۱) علمی وفقہی مضامین ہیں، جن کی ہر سطر دلائل سے مدلل اور ہر مضمون حوالوں سے محول، جن میں ایک طرف محدثانہ وفقیہانہ بحثیں ہیں؛ تو دوسری طرف عام فہم بھی ہے، دراصل یہ مقالات معاشرے

---

(۱) ابھی قریب میں مفتی صاحب موصوف کا مجموعۂ فتاوی: ''فتاوی قاسمیہ'' منظر عام پر آچکا ہے، جس میں عصر حاضر کے کئی مسائل کا حل پیش کیا گیا ہے۔(ناشر)

(۲) آں موصوف کا بھی ایک مجموعۂ فتاوی ''کتاب الفتاویٰ'' کے نام سے دس جلدوں میں طبع ہوچکا ہے۔(ناشر)

میں پیدا ہونے والے مختلف نئے مسائل وحالات کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے مختلف اوقات میں سپرد قرطاس کیے گئے ہیں۔ جن کی کچھ تفصیل یہ ہے:

(۱) اس علمی مجموعے میں ''ردِ قادیانیت'' پر اہم مضامین ہیں، جس کو دراصل حضرت اقدس نے اُس وقت تحریر فرمایا تھا، جب کہ قادیانی فرقہ چندسال قبل شہرِ ''بنگلور'' اوراس کے اطراف میں اپنے ناپاک عقائد مسلمانوں میں پھیلانے کی کوشش کررہا تھا۔

حضرت اقدس نے دلائل کی روشنی میں ان کا تعاقب فرمایا، وہ تحریرات اُس وقت اخبارات میں بھی شائع کیے گئے، حتی کہ قادیانیوں نے حضرت اقدس کو مباہلے کی بھی دعوت دی، جسے آپ نے قبول فرمایا تھا؛ مگر قادیانی لوگ میدان مباہلے میں قدم رکھنے کی ہمت نہ کرسکے، یہی نہیں؛ بل کہ قادیانی فرقہ حضرت اقدس کے علمی جوابات کی تاب نہ لا سکا، آخر کار لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے لیے حضرت اقدس کے جوابات دینے کی ناکام کوشش کی اور ایک رسالہ بہ نام ''مولوی شعیب اللہ مفتاحی کے جھوٹے الزامات'' لکھا، رسالہ کیا تھا؟ سوائے جھوٹی بکواس کے اُس میں کچھ بھی نہ تھا۔

الغرض یہ ساری تفصیلات حضرت نے ''قادیانیت: ایک جھوٹ، ایک فریب'' میں جمع فرمادی ہیں، جواس مجموعے کا ایک حصہ ہے اورالگ بھی شائع کیا جاچکا ہے۔

(۲) اس فقہی مجموعے میں ایک فقہی رسالہ بہ نام ''عورت کی نماز- قرآن وحدیث کی روشنی میں'' موجود ہے، جو دراصل غیر مقلدین کے رد میں سپرد قرطاس کیا گیا تھا؛ کیوں کہ غیر مقلدین کے نزدیک مرد وعورت کی نماز کا طریقہ مختلف نہیں ہے، غیر مقلدوں نے تمام ائمہ وعلما کے مسلک سے ہٹ کر من گھڑت طور پر یہ نظریہ اپنایا ہے۔

حضرت اقدس نے احادیث، آثارِ صحابہ، اجماعِ امت اور مسالکِ اربعہ کی

روشنی میں یہ ثابت کیا ہے کہ مرد وعورت کی نماز کا طریقہ مختلف ہے؛ یکساں نہیں، نیز یہ رسالہ آج سے چودہ سال پہلے لکھا گیا تھا؛ مگر اب شائع کیا گیا۔ حضرت اقدس کا اس کے علاوہ بھی ردِ غیر مقلدیت پر ایک رسالہ ''فقہ اسلامی اور غیر مقلدین'' موجود ہے، جو نہایت جامع مدلل اور عام فہم ہے۔

(۳) چند سال قبل ''یو-پی'' کے ایک گاؤں ''مظفرنگر'' میں ایک بہو کے ساتھ اُس کے سسر نے ناجائز اور فحش حرکت کی، جس حرکت نے ساری انسانیت بالخصوص مسلمانوں کا سر شرم سے جھکا دیا۔ اس کے متعلق ''دار العلوم دیوبند'' سے فتوی طلب کیا گیا، تو ''دار العلوم دیوبند'' کے مفتیانِ کرام نے قرآن وحدیث کی روشنی میں مبنی برحق یہ جواب دیا کہ اب وہ عورت اُس کے شوہر پر بھی حرام ہے اور سسر پر بھی، جب یہ فتوی دیا گیا، تو میڈیا نے اس حکم شرعی کو ظلم قرار دیا اور اس مسئلے کو سارے عالم میں پھیلا کر اسلام کو بدنام کرنے کی ناپاک کوشش کی، اس نازیبا حرکت میں غیروں کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے کچھ مسلمان بھی شریک ہوکر مدارس اور مفتیانِ کرام کا اور شرعی مسئلے کا مذاق اڑانے لگے۔ اس میں جدید تعلیم یافتہ جاہل طبقہ، جو اپنے آپ کو روشن ضمیر سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہے، آگے آگے تھا۔ بنگلور میں بھی اُس وقت یہ موضوع اخبارات کا اہم موضوع بنا تھا۔

اُس وقت حضرت اقدس نے ایک مقالہ ''عمرانہ کا واقعہ اور دار العلوم کا فتوی'' لکھا، جس میں اولاً قرآن وحدیث اور اجماعِ امت کی روشنی میں اُس فتوی کی تائید فرمائی اور اُس مسئلے کی مزید مدلل ومفصل وضاحت فرمائی۔ ثانیاً اس مسئلے کے صحیح ہونے پر عقلی، نقلی اور حسّی دلائل اور مثالوں سے جاہلوں کی بولی ہمیشہ کے لیے بند کردی۔ چناں چہ آپ کے مضمون کے اخبارات میں شائع ہونے کے بعد کسی اور کا مضمون اس فتوی کے رد میں نہیں آیا اور بعض حضرات نے اس مضمون کو اپنی ویب

سائیٹ پر بھی شائع کیا۔ یہ سارا تفصیلی مقالہ بھی اس مجموعہ کا جز ہے۔

(۴) چند سال قبل ''بنگلور'' اور اس کے اطراف کے بعض مساجد میں ''جماعتِ تہجد'' کی بدعت کا رواج عام ہو چکا تھا، تو حضرت اقدس نے حضراتِ علما و فقہا کے فتاوی کو اور ساتھ ہی ان کے دلائل کو وضاحت سے لکھ کر ایک رسالہ ''جماعت تہجد کا شرعی حکم'' شائع فرمایا اور اس سلسلے میں کچھ پمفلٹ بھی شائع فرما کر آپ نے احقاق حق کا فریضہ انجام دیا اور لوگوں کو اس بدعت سے آگاہ فرمایا، تو بعض جاہلوں نے اس کی مخالفت بھی کی؛ مگر حق کو تو غالب آنا ہی تھا؛ لہٰذا حق کا غلبہ ہوا اور الحمد للہ شہر سے اس بدعت کا خاتمہ ہوا۔ اس فقہی رسالہ کو بھی ''نفائس الفقہ'' میں شامل کیا گیا ہے۔

(۵) ان مقالات میں ایک مضمون ''مسلم پرسنل پر اعتراضات کا علمی جائزہ'' موجود ہے، جو دراصل ۱۹۹۵ء میں اس وقت لکھا گیا تھا، جب کہ ایک جدید تعلیم یافتہ ''پروفیسر: ایم بشیر حسین'' نے مسلم پرسنل لا پر جاہلانہ اعتراضات کیے تھے، حضرت اقدس نے دلائلِ نقلیہ اور عقلیہ سے ان کا تعاقب فرمایا اور ان کو حق کے سامنے گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کر دیا، ان مضامین کے شائع ہونے کے بعد خود پروفیسر صاحب نے لکھا کہ میں کئی سال سے لکھتا آ رہا ہوں؛ مگر آج تک کسی نے میرے اعتراضات کا جواب نہیں دیا تھا، یہ پہلا موقعہ ہے کہ کسی ''مولانا'' نے میرا جواب دیا ہے۔ الغرض اس کے بعد پروفیسر صاحب نے لکھنا ہی بند کر دیا تھا۔

(۶) اس کے علاوہ بیش تر جدید فقہی مقالات اس مجموعے میں وہ ہیں، جو ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' کے مطالبے پر لکھے گئے ہیں، جیسے ''کیا عورت بغیر محرم حج کر سکتی ہے؟ مکہ و منی کیا ایک شہر ہے یا مختلف؟ مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے، وطن کی اقسام اور ان کی تعریف و احکام'' وغیرہ۔

(۷) اور کبھی ایسا بھی ہوا کہ کسی نے آپ سے کسی مسئلے سے متعلق سوال کرلیا، تو آپ نے اس وقت سرسری جواب دے دیا؛ مگر بعد میں ضرورت محسوس ہوئی، تو آپ نے اس مسئلے پر تفصیلی کلام کیا، جیسے ''حدیثِ ذباب ایک مطالعہ'' وغیرہ۔

الغرض ان کے علاوہ بھی بے شمار قیمتی مقالے اس میں موجود ہیں، جو قابلِ دید ہیں اور ملت اسلامیہ کی دینی ضرورت ہیں، نیز یہ مقالات بیس پچیس سال سے حسب تقاضہ وضرورت لکھے جا رہے تھے، جو وقتاً فوقتاً اخبارات میں بھی شائع کیے جاتے رہے، شہر ''بنگلور'' کے اخبارات ''روزنامہ سالار اور پاسبان'' والوں نے بالخصوص روزنامہ سالار کے ایڈیٹر: جناب مقصود علی خان صاحب نے احقاقِ حق کے فریضے کی انجام دہی میں حضرت اقدس کا بھرپور ساتھ دیا، اللہ تعالیٰ سب کو جزائے خیر عطا فرمائے اور مقصود علی خان صاحب کے درجات بلند فرمائے۔

ان تمام مقالات کو حضرت اقدس نے محفوظ رکھا تھا، لیکن طبع نہیں ہوئے تھے، ان کی طباعت حضرت اقدس کی دیرینہ آرزو تھی، جس کو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اب پورا کیا جا رہا ہے۔

اللہ تعالیٰ ان مقالات کو قبول فرمائے اور اُمت کے عوام وخواص کو استفادہ کی توفیق عطا فرمائے اور حضرت اقدس کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین

فقط

محمد زبیر احمد -- محمد یاسین خان

(خادمین: جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور)

۶/ ربیع الآخر ۱۴۳۰ھ

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سرمایہ کاری
صورتیں اور احکام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سرمایہ کاری صورتیں اور احکام

شیئرز (حصص) کے ذریعے کمپنیوں میں سرمایہ کاری کے متعلق شرعی وفقہی طور پر جو سوالات ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں، ان کا حل علمائے اسلام کی اہم ذمے داری ہے، جس طرح دنیا میں رواج پانے والے دیگر نظاموں اور طریقوں اور نئے انکشافات اور جدید آلات کے متعلق ابھرنے والے سوالات کے جوابات اور حل ان کی ذمے داری ہے۔

یہاں ہم جائنٹ اسٹاک کمپنی (Joint Stock Company) سے متعلق اہم سوالات کا شرعی وفقہی حل وجواب پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔

شیئرز کے ذریعے سرمایہ کاری کی شرعی حقیقت

سب سے پہلے اس سوال پر غور کرنا چاہیے، کہ جب ایک شخص شیئر (Share) کے ذریعے کسی کمپنی میں سرمایہ کاری کرتا ہے، تو اس معاملے کی شرعی حقیقت کیا ہے؟ اور عقودِ شرعیہ میں یہ کونسا عقد ہے؟

کمپنی میں سرمایہ کاری کی دو صورتیں

اس کے جواب سے قبل یہ سمجھ لینا چاہیے، کہ کسی کمپنی میں شیئرز کے ذریعے

سرمایہ کاری کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ کمپنی ابھی وجود میں نہیں آئی؛ بل کہ اس کے وجود میں لانے کے لیے اشتہار دیا گیا ہو اور اس کے شیئرز حاصل کرنے کے لیے دعوت دی گئی ہو اور جب چند افراد حصہ لے کر اپنا روپیہ اس میں لگائیں گے، تو وہ کمپنی وجود میں آئے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ پہلے سے ایک کمپنی موجود ہے اور اس کے مقررہ حصہ دار (Share holders) ہیں اور اس کمپنی میں شیئر حاصل کرنے کی صورت یہ ہے کہ پہلے سے اس کے جو حصہ دار ہیں، ان میں سے کسی سے اس کا حصہ خرید لے اور وہ شخص اپنے حصے سے اس کے حق میں دست بردار ہو جائے۔

پہلی صورت کا حکم

پہلی صورت میں سرمایہ کاری درحقیقت شرکت کا معاملہ ہے؛ کیوں کہ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ دو چار آدمی مل کر کاروبار کرتے ہیں اور آپس میں نفع تقسیم کر لیتے ہیں، یہاں بھی ابتداءً چند آدمی اپنا سرمایہ لگا کر کمپنی کو وجود میں لاتے ہیں اور اس کے ذریعے کاروبار کرتے ہیں اور پھر نفع تقسیم کر لیتے ہیں؛ اس لیے یہ عقودِ شرعیہ میں سے عقدِ شرکت کے تحت داخل ہے۔

لیکن یہاں ایک اہم سوال یہ ہے، کہ فقہا کے نزدیک شرکت کی متعدد اقسام ہیں، جن کا ذکر کتبِ فقہ میں بالتفصیل موجود ہے، تو یہ شرکت کی کونسی قسم ہے؟

’’شیئر‘‘ شرکت کی کونسی قسم ہے؟

فقہائے حنفیہ کے نزدیک عقد شرکت کی اولاً دو قسمیں ہیں: شرکتِ ملک اور شرکتِ عقد۔

(۱) شرکتِ ملک یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص اختیاراً یا اضطراراً کسی سامان کے

مالک ہوجائیں۔

(۲) شرکتِ عقد یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص کسی کاروبار یا تجارت میں ایجاب وقبول کے ساتھ شریک وساجھی ہوجائیں۔

چناں چہ صاحبِ "هدایه" فرماتے ہیں:

" الشركة ضربان: شركة أملاك وشركة عقود: فشركة الأملاك العين يرثها الرجلان أو يشتريانها ..... والضرب الثاني العقود وركنها الإيجاب والقبول الخ". (۱)

اور "شامي" میں ہے:

"وهي ضربان : شركة ملك وهي أن يملك متعدد (اثنان أو أكثر) عيناً أو ديناً الخ . وشركة عقد أي واقعة بسبب العقد قابلة للوكالة وركنها أي ماهيتها الإيجاب والقبول". (۲)

اب غور طلب بات یہ ہے، کہ کمپنی میں شرکت کس قسم میں داخل ہے؟ شرکت کی ان اقسام میں سے ظاہر ہے کہ شرکتِ ملک کی تعریف شیئرز کے ذریعے کمپنی میں شرکت پر صادق نہیں آتی ؛ البتہ شرکتِ عقد کی تعریف اس پر صادق آتی ہے، لہٰذا یہ شرکتِ عقد ہے۔

پھر شرکتِ عقد تین طرح پر ہے:

(۱) ایک شرکت بالمال، کہ دو یا زیادہ افراد اپنا اپنا مال لگا کر کاروبار میں شریک ہوجائیں اور نفع تقسیم کرلیں۔

(۲) دوسری شرکت بالاعمال کہ دو یا چند لوگ کسی کام میں شریک ہوں جیسے ٹیلر،

(۱) الهداية : ۲/۶۲۴

(۲) الدر المختار مع الشامي : ۴/۲۹۹، أيضا: ۴/۳۰۵

بڑھئی وغیرہ اور آپس میں یہ طے کرلیں، کہ ہم سب مل کر کام کریں گے اور جو اجرت ملے، تقسیم کرلیں گے۔

(۳) تیسری شرکت بالوجوہ کہ اپنی وجاہت کی بنا پر دو یا چند افراد دوسروں سے مالِ تجارت لے کر کاروبار کریں اور نفع میں یہ سب شریک ہوجائیں۔(۱)

ان تین قسموں میں سے زیرِ بحث شرکت جیسا کہ ظاہر ہے پہلی قسم میں داخل ہے، جس کو شرکت بالمال کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس میں ہر شریک اپنا مال لگاتا اور کاروبار کرتا ہے۔

شرکتِ مفاوضہ یا عنان؟

یہاں یہ بھی واضح ہوجانا چاہیے کہ شرکتِ عقد اپنی تینوں انواع کے ساتھ دو قسم پر ہے:

(۱) ایک شرکتِ مفاوضہ (۲) دوسرے شرکتِ عنان

اس طرح شرکتِ عقد کی مذکورہ تینوں قسمیں مفاوضہ وعنان کی طرف منقسم ہو کر کل چھ قسمیں ہوجاتی ہیں اور جیسا کہ عرض کیا گیا ہے کہ زیرِ بحث صورت، شرکتِ عقد کی پہلی قسم یعنی شرکت بالمال کے تحت آتی ہے اور جب شرکت بالمال کی دو قسمیں ہوں گی، تو زیرِ بحث صورت میں یہ سوال ہوگا، کہ یہ کس صورت میں داخل ہے، شرکتِ مفاوضہ میں یا شرکتِ عنان میں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرکتِ عنان میں داخل ہے نہ کہ شرکتِ مفاوضہ میں؛ کیوں کہ شرکتِ مفاوضہ کی جو تعریف کی گئی ہے، وہ یہاں صادق نہیں آتی۔

علما نے شرکتِ مفاوضہ کی تعریف یہ کی ہے:

---

(۱) دیکھو البحر الرائق :۲/ ۲۰۵، الهداية: ۲/۶۲۴، المبسوط للسرخسي :۱۱/۱۵۱، الدر المختار مع الشامي: ۴/۲۹۹

" أما شركة المفاوضة فهو أن يشترك رجلان ويتساويا في مالهما وتصرفهما ودينهما." (۱)

(شرکتِ مفاوضہ یہ ہے کہ دو (یا زیادہ) آدمی شریک ہوں اور دونوں (یا سب) مال میں، تصرف میں اور دین میں برابر ہوں۔)

لہٰذا کسی کا مال کم اور کسی کا زیادہ ہو، تو مفاوضہ نہیں ہوسکتا، اسی طرح تصرف میں کمی بیشی ہو، تو مفاوضہ نہیں ہوسکتا، اسی طرح دین دونوں کا ایک نہ ہو، تو مفاوضہ نہیں ہوسکتا؛ اسی لیے لکھا ہے کہ شرکتِ مفاوضہ، کافر اور مسلم کے مابین نہیں ہوسکتی۔

امام محمد رحمہ اللہ "الجامع الصغير" میں لکھتے ہیں:

" ولا تكون المفاوضة إلا بين حرين كبيرين مسلمين أو ذميين ولا تكون بين المسلم والذمي " (۲)

(شرکتِ مفاوضہ صرف دو آزاد، بالغ مسلمانوں یا دو ذمیوں کے درمیان ہوسکتی ہے اور مسلم وذمی کافر کے درمیان نہیں ہوسکتی۔)

علامہ حصکفی رحمہ اللہ "در مختار" میں فرماتے ہیں:

"فلا تصح مفاوضة وإن صحت عناناً بين حر وعبد ولو مكاتباً أو مأذوناً ، وصبي وبالغ ومسلم وكافر لعدم المساواة ." (۳)

ظاہر ہے کہ یہ تعریف اور اس کی یہ قیود، کمپنی کی شرکت پر درست نہیں بیٹھتے؛ اس

---

(۱) الهداية: ۲/۲۶۵، الجوهرة النيرة: ۲/۱۴۶، وغيره

(۲) الجامع الصغيرمع النافع الكبير: ۳۴۹

(۳) الدر المختار: ۳/۳۰۶

لیے کہ کمپنی کا ہر شریک نہ مال میں برابر ہوتا ہے، نہ تصرف میں اور نہ دین وملت میں (کما ہو ظاہر۔)

اس لیے اب یہ متعین ہے کہ کمپنی کی شرکت، شرکتِ عنان ہے؛ کیوں کہ جہاں شرکتِ مفاوضہ بہ وجہِ فقدانِ شرط صحیح نہ ہو سکے اور وہ شرطِ مفقود، شرکتِ عنان میں مشروط نہ ہو، تو وہ صورت شرکتِ عنان کی ہوتی ہے۔

در مختار میں ہے:

"وکل موضع لم تصح المفاوضة لفقد شرطها ، ولا یشترط ذلک في العنان ، کان عناناً". (۱)

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے بھی کمپنی کے اس معاملے کو شرکتِ عنان قرار دیا ہے۔(۲)

ایک شبہے کا جواب

اوپر کی اس تفصیل سے واضح ہوا، کہ یہ معاملہ شرکتِ عنان ہے؛ مگر اس پر ایک شبہ واعتراض ہوتا ہے، وہ یہ کہ شرکتِ مفاوضہ وعنان دونوں میں یہ شرط ہے کہ رأس المال، درہم، دینار یا رائج سکے ہوں۔

چناں چہ "ھدایہ" میں ہے:

"ولا ینعقد الشرکة إلا بالدراهم والدنانیر والفلوس النافقة".(۳)

---

(۱) الدر المختار مع الشامي: ۴/۳۰۷

(۲) کما في امداد الفتاوی: ۳/۴۹۴

(۳) الهدایة: ۲/۶۲۷

نیز ''در مختار'' میں ہے:

" ولا تصح مفاوضة وعنان ذكر فيهما المال ... بغير النقدين والفلوس النافقة والتبر والنقرة إن جرى التعامل بهما. (۱)

مگر کمپنی میں بعض لوگ جو اس کو قائم کرتے ہیں پہلے سے کچھ سامان، عمارت وغیرہ کی شکل میں اپنا حصہ لگا چکے ہوتے ہیں، پھر دوسرے لوگ روپیہ لگا کر حصہ خرید کرتے ہیں، تو پہلے لوگوں کی طرف سے سکوں اور روپیوں سے شرکت نہ ہوئی، تو یہ کس طرح صحیح ودرست ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے، کہ اس مسئلے میں ائمۂ کرام کا اختلاف ہے، حنفیہ وشافعیہ و حنابلہ کا وہی مسلک ہے، جو اوپر مذکور ہوا اور امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے، کہ ایک طرف سے نقد روپیہ ہو اور دوسری طرف سے کوئی سامانِ تجارت ہو یا دونوں طرف سے سامان ہو، تو بھی شرکت کا معاملہ درست ہے۔

مشہور مالکی فقیہ علامہ ابوالبرکات الدردیر رحمہ اللہ الشرح الکبیر میں فرماتے ہیں:

"وتصح بهما أي بالذهب والفضة منهما ...... وبعين من جانب و بعرض من آخر وبعرضين من كل واحد". (۲)

" الفقه على المذاهب الأربعة " کے مصنف نے مالکیہ کا رأس المال کے سلسلے میں مذہب نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

" ثانيها أن يكون رأس المال عيناً من أحدهما وعرض تجارة من الآخر كأن يدفع أحدهما نقداً من الذهب أو الفضة ويدفع الآخر سلعةً من قماش أو قطن أو قمح، ثالثها

(۱) الدر المختار مع الشامي: ۳۱۰/۴

(۲) الشرح الكبير: ۳۴۹/۳

أن يكون رأس المال عرض تجارة من الشريكين الخ " (۱)

لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے، کہ چوں کہ معاملات میں حتی الامکان توسع ہوتا ہے؛ اس لیے اس مسئلے میں ضرورت کی بنا پر امام مالک رحمہ اللہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے جواز کا فتوی دینے کی گنجائش ہے۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک اس جواز کی شرط یہ ہے، کہ سامان کی قیمت لگا کر شرکت کا اعتبار کیا جائے، جیسا کہ "الشرح الکبیر" وغیرہ میں تصریح ہے:

" واعتبر كل من العرض الواقع في الشركة من جانب أو جانبين بالقيمة " . (۲)

اور کمپنی کے کارکنان جو سامان وغیرہ کے ذریعے شرکت کرتے ہیں، وہ اس کی قیمت کے اعتبار سے ہی شریک ہوتے ہیں۔ اس لیے اس کے جواز کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس سوال وشبہے کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

"البتہ اس صورت میں کمپنی قائم کرنے والوں کی طرف سے شرکت بالنفقہ نہ ہوگی؛ بل کہ بالعروض ہوگی، سو بعض ائمہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے،" **فيجوز الشركة والمضاربة بالعروض يجعل قيمتها وقت العقد رأس المال عند أحمد رحمہ اللہ في رواية وهو قول مالك رحمہ اللہ وابن أبي ليلى" (كما ذكره الموفق في المغني" :۵/ ۱۲۵)**، پس ابتلائے عام کی وجہ سے اس مسئلے میں دیگر ائمہ کے قول پر فتوی دے کر شرکتِ مذکورہ کے جواز کا فتوی دیا جاتا ہے۔ (۳)

---

(۱) الفقه على المذاهب الأربعة :۳/۸۲ نیز دیکھو: التاج والإكليل :۵/۱۲۶

(۲) الشرح الكبير:۳/۹۴۳

(۳) إمداد الفتاوى :۳/۴۹۱

سرمایہ کاری کی دوسری صورت کا حکم

یہ سب تفصیل سرمایہ کاری کی اس صورت کے بارے میں تھی، جس میں کمپنی کے قیام سے پہلے اس کو وجود میں لانے کے لیے سرمایہ کاری کی جاتی ہے۔

اب رہی دوسری صورت کہ کمپنی تو موجود ہے اور اس کے حصہ دار طے ہو چکے ہیں اور اب کوئی شخص ایسی کمپنی کا شیئر حاصل کرنا چاہے، تو اس کمپنی کے کسی شیئر ہولڈر سے اس کا شیئر خریدنا پڑے گا۔

اوپر عرض کیا گیا ہے، کہ دراصل اس معاملے کی حقیقت بیع یعنی خرید وفروخت کی ہے، تفصیل یہ ہے کہ کسی کمپنی کے شیئر ہولڈر ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ وہ شخص اس کمپنی میں متناسب حصے کی ملکیت رکھتا ہے، اب اس ...... حصۂ ملکیت کو دوسرا آدمی اس سے لیتا ہے، تو وہ دراصل اس سے اس حصے کو خرید رہا ہے؛ اس لیے اس صورت پر بیع وشرا کے تمام احکامات لاگو ہوں گے۔

ہاں! جب یہ شخص اس شیئر ہولڈر سے اس کا حصہ خرید لے گا، تو وہ اس کی جگہ اس کمپنی کا شیئر ہولڈر ہو جائے گا اور اس کا یہ معاملہ کمپنی سے وہی شرکتِ عقد کا ہوگا، جیسا کہ تفصیل سے اوپر عرض کیا گیا۔

اپنے حصے پر مالکانہ تصرف؟

اب ایک سوال اس ضمن میں یہ رہ گیا، کہ جب شیئر ہولڈر کمپنی میں ایک متناسب حصے کی ملکیت رکھتا ہے، تو اس کو تمام مالکانہ حقوق حاصل ہونا چاہیے؛ مگر بہ ظاہر اس کو کوئی مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں ہوتا، تو اس سے اس مسئلے پر کیا اثر پڑے گا؟

اس کا جواب یہ ہے، کہ شیئر ہولڈر کو بہ ظاہر مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں ہے؛ لیکن حکماً وقانوناً یہ حق اس کو حاصل ہے؛ اسی لیے وہ اس حق کو فروخت کر سکتا ہے، اگر

مالکانہ تصرف نہ حاصل ہوتا، تو وہ اپنا حصہ دوسرے شخص کو کس طرح فروخت کرسکتا؟ ہاں! وہ ہرقسم کا تصرف اس لیے نہیں کرسکتا، کہ اس نے کارکنانِ کمپنی کو اپنا وکیل بنادیا ہے اور عقدِ شرکت میں شریک وحصہ دار کو اس کا حق ہے، کہ وہ کسی کو اپنا وکیل بنادے۔

''در مختار'' میں ہے

" ولكل من شريكي العنان والمفاوضة أن يستأجر من يتجر له أو يحفظ المال ويبضع أي يدفع المال بضاعةً بأن يشترط الربح لرب المال ويودع ويعير ويضارب؛ لأنها دون الشركة فتضمنتها و يؤكل أجنبياً ببيع و شراء". (۱)

صاحب ''البحر الرائق'' فرماتے ہیں:

" ولكل من شريكي العنان والمفاوضة أن يبضع ويستأجر ويودع ويضارب ويؤكل ". (۲)

ان کا حاصل یہ ہے کہ شرکتِ مفاوضہ وشرکتِ عنان میں شریک لوگوں میں سے ہرایک کو اس کی اجازت ہے، کہ وہ کسی کو کسی کام پر مزدوری پر رکھے یا کسی کے پاس اپنا مال ودیعت رکھے یا کسی کو مضاربت کے لیے دے یا اپنا وکیل بنائے۔

ظاہر ہے کہ اگر مضاربت میں مال لگایا جائے گا اور مضاربت میں توقیت بھی جائز ہے۔(۳) تو اس مدت تک وہ مال مضارِب کے پاس ہوگا اور تصرف سے یہ شخص محروم ہوگا؛ مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ تصرف کا اختیار نہیں رکھتا، بالکل اسی طرح یہاں سمجھنا چاہیے، کہ اس کو مالکانہ تصرف حاصل ہے؛ مگر ایک عارض کی وجہ سے ظاہر نہیں ہے۔(واللہ اعلم)

(۱) الدر المختار:۴/۳۱۶-۳۱۷

(۲) البحر الرائق :۵/۱۷۷

(۳) كما في الجوهرة:۲/۱۵۶

(۲) کمپنیوں کی قسمیں اور ان کے احکام

جائنٹ اسٹاک کمپنیاں بنیادی طور پر دو قسم کی ہیں، ایک وہ، جن کا کاروبار حرام وناجائز ہے، جیسے شراب بنانے کی کمپنی، سودی کاروبار کی بینک اور انشورنس کمپنی وغیرہ، دوسرے وہ جن کا کاروبار بنیادی طور پر حلال وجائز ہے۔ مثلا: ٹیکسٹائل کمپنی، آٹوموبائل کمپنی وغیرہ اور اسی لحاظ سے ان کمپنیوں میں حصہ داری کے احکام بھی مختلف ہیں۔

حرام کمپنیوں میں سرمایہ کاری کا حکم

جہاں تک ان کمپنیوں میں سرمایہ کاری کا تعلق ہے، جن کا بنیادی کاروبار حرام وناجائز ہے، تو بالکل واضح وظاہر ہے کہ ایسی کمپنیوں میں سرمایہ کاری اور شرکت قطعاً حرام اور سخت معصیت ہے؛ کیوں کہ شیئر خریدنے والا جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں، کمپنی کا برابر کا حصہ دار ہے؛ اس لیے کمپنی کا معصیت میں ابتلا دراصل اس شیئر ہولڈر کا ابتلا وارتکاب ہے اور پھر اس سے ہونے والی آمدنی بھی صریح حرام ہے۔ ایک تو اس کمپنی میں حصے داری اور شرکت بہ ذاتِ خود حرام وناجائز ہے اور دوسرے اس سے حاصل ہونے والا نفع بھی حرام وناجائز ہے؛ اس لیے اس قسم کی کمپنیوں میں ہرگز شیئر ہولڈر نہ بنناچاہیے۔

حلال کاروبار والی کمپنیوں میں سرمایہ کاری

اب رہی دوسری قسم کی کمپنیاں جن کا کاروبار حلال ہے، تو اس میں سرمایہ کاری اور شرکت کا حکم بھی واضح ہے، کہ جائز ومباح ہے؛ کیوں کہ مباح کام میں شرکت کی شریعت نے اجازت دی ہے، عقدِ شرکت کے جواز پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں:

« عن أبي هريرة رضي الله عنه رفعه قال: إن الله تعالى يقول: أنا ثالث الشريكين مالم يخن أحدهما صاحبه ، فإذا خانه خرجت من بينهم .» (۱)

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: میں دو شریکوں میں تیسرا ہوتا ہوں، جب تک کہ ان میں سے کوئی اپنے ساتھی سے خیانت نہ کرے، پس اگر خیانت کرتا ہے، تو میں ان کے درمیان سے نکل جاتا ہوں۔)

''نصب الرایہ'' میں ہے، کہ اس کو حاکم نے روایت کر کے صحیح قرار دیا ہے اور ابن القطان نے کہا، کہ اس کی سند میں ابوحیان راوی ثقہ ہیں؛ مگر ان کے والد جن سے یہ روایت کرتے ہیں، وہ مجہول الحال والذات ہے۔(۲)

امام السرخسی رحمہ اللہ نے لکھا ہے

''شرکت کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ حضرت سائب بن شریک آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا، کہ کیا آپ مجھے پہچانتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمھیں کیوں نہ پہچانوں، تم میرے شریک تھے اور بہترین شریک تھے، نہ تم نے معاملے میں ظاہری مدارات کی اور نہ لڑائی بھڑائی کی۔'') (۳)

متعدد احادیث میں یہ واقعہ حضرت مجاہد کی روایت سے عبداللہ بن السائب کا بتایا گیا ہے، الامام المقدسی نے'' **الأحاديث المختارة**'' میں، امام الطبرانی نے'' **المعجم**''

(۱) أبو داود: ۴۸۰/۲

(۲) ملخصاً من نصب الراية: ۴۷۴/۳

(۳) المبسوط: ۱۵۱/۱۱

میں اور ابو بکر الشیبانی نے'' الآحاد و المثاني'' میں اسی طرح روایت کیا ہے، نیز سائب بن ابی السائب سے بھی اسی طرح کا واقعہ سند سے نقل کیا گیا ہے۔(۱)

اور متعدد محدثین نے اس واقعے کو اس طرح بیان کیا ہے، کہ سائب بن ابی السائب حضور کی خدمت میں آئے ،تو صحابہ نے ان کی تعریف کرنی شروع کردی،اس پر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ میں ان کو تم سے بہتر جانتا ہوں،اس پر سائب نے عرض کیا، کہ آپ سچ فرماتے ہیں، میرے ماں باپ آپ قربان ہوں،آپ میرے بہترین شریک تھے،نہ کبھی آپ نے کوئی چاپلوسی کی اور نہ جھگڑا کیا۔(۲)

اس روایت میں ان الفاظ'' آپ میرے بہترین شریک تھے، نہ کبھی آپ نے کوئی چاپلوسی کی اور نہ جھگڑا کیا'' کو سائب کی طرف منسوب کیا گیا ہے،جب کہ اوپر کی روایت میں ان ہی الفاظ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب کیا گیا ہے؛ اسی لیے اس حدیث کو محدثین نے مضطرب ہونے کی وجہ سے نا قابلِ حجت قرار دیا ہے۔(۳)

یہ روایات اگرچہ سند کی حیثیت سے کچھ مضبوط نہیں ہیں،تاہم اس سے شرکت کا جواز مفہوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ اس کی تائید اجماع امت سے ہوتی ہے، کہ تمام علما کا اس پر اتفاق ہے، کہ حلال کاروبار میں شرکتِ عقد جائز ہے؛ اس لیے یہ زیر بحث صورت بھی ہر قسم کی بحث سے مستغنی ہے۔

---

(۱) الأحاديث المختارة: ۹/۳۹۵-۳۹۷ ، معجم الأوسط: ۱/۲٦۸ ، الآحاد والمثاني: ۲/۳۳، السنن للبيهقي:٦/۷۸

(۲) أبو داود:۴۸۳٦، المعجم الكبير للطبراني:۷/۱۴۰، مسند أحمد :۱۵۵۳۹، الآحاد و المثاني :۲/۲۳

(۳) نصب الراية:۳/۴۷۴

سود میں ملوث کمپنیوں میں شرکت

البتہ یہاں ایک بات قابلِ لحاظ ہے، وہ یہ کہ حلال کاروبار کرنے والی کمپنیاں بھی دوقسم کی ہوسکتی ہیں: ایک وہ جن کا بنیادی کاروبار بھی حلال ہواور از اول تا آخر ان کا طریقۂ کار بھی قواعدِ شرعیہ اور ضوابطِ فقہیہ کے عین مطابق ہو؛ مگر ایسی کمپنیوں کا وجود، ہندوستان؛ بل کہ شاید دنیا میں کہیں بھی نہ ہو، الا ماشاء اللہ اور خصوصاً جو کمپنیاں بڑے پیمانے پر کاروبار کرتی ہیں، ان میں شاید ہی کوئی ایسی ہو، جو تمام قواعدِ شرعیہ کا لحاظ کرتی ہو۔

دوسری وہ کمپنیاں ہیں، جن کا بنیادی کاروبار اگرچہ حلال ہے؛ مگر ان کے طریقِ کار میں بعض وقت اور بعض جگہ شرعی قواعد سے ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔ مثلا: وہ کمپنیاں کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں، کبھی تو اس طرح کہ اپنا رأس المال بڑھانے کے لیے بینک سے سودی قرضہ لیتی ہیں اور کبھی اس طرح اپنا مال بینک میں رکھ کر سود حاصل کرتی ہیں، عام طور پر آج جو کمپنیاں قائم ہیں، وہ اسی طرح کی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار حلال ہے؛ مگر سودی کاروبار کی ان دونوں شکلوں اور صورتوں میں وہ ضرور ملوث ہوتی ہیں، اب سوال یہ ہے کہ کیا ایسی کمپنیوں کے شیئرز خریدنا اور ان میں حصے دار بننا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ دراصل ''تعاون علی الاثم'' کا مسئلہ ہے اور اس سلسلے میں حضراتِ فقہا کی عبارات بہ ظاہر متضاد نظر آتی ہیں۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ ''**تفصیل الکلام في مسئلة الإعانة علی الحرام**'' میں اس مسئلے پر کافی اور سیر حاصل بحث فرمائی ہے اور جو اس سلسلے میں ضابطہ منقح فرمایا ہے، وہ یہ ہے:

''کسی معصیت کی اعانت جواز روئے قرآن حرام ہے، وہ وہ ہے جس میں معصیت کا قصد ونیت حقیقتاً یا حکماً شامل ہو، حقیقتاً یہ کہ دل ہی میں یہ ہو، کہ اس کے ذریعے سے عملِ معصیت کیا جائے، یا یہ کہ صلبِ عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے اس معصیت کی تصریح آ جائے اور حکماً یہ کہ وہ چیز بہ جز معصیت کے کسی دوسرے کام میں آتی ہی نہ ہو، جیسے آلاتِ معازف، طبلہ، سارنگی اور مختلف قسم کے آلاتِ موسیقی۔ ان چیزوں کا بنانا اور بیچنا اگر چہ بہ قصدِ معصیت نہ ہو، مگر حکماً وہ بھی قصدِ معصیت میں داخل ہے اور جہاں قصدِ معصیت نہ حقیقتاً ہو نہ حکماً ہو، وہ اعانت علی المعصیت نہیں، البتہ اس سے ملتی جلتی ایک اور چیز ہے، جس کو تسبب کہتے ہیں اور وہ بھی از روئے قرآن حرام ہے''۔

اس کے بعد حضرت مفتی صاحب رَحمہُ اللہ نے تفصیل کے ساتھ سبب کے اقسام پر گفتگو کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے:

''سبب دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک سببِ قریب اور ایک سببِ بعید: سببِ بعید کسی چیز کا حرام نہیں، البتہ سببِ قریب حرام ہے؛ مگر اس میں بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ سببِ قریب جالب اور باعث ہو گناہ کا، کہ اگر یہ سبب نہ ہوتا، تو صدورِ معصیت نہ ہوتا، یہ حرام ہے اور اگر سببِ قریب گناہ کے لیے محرک و جالب نہ ہو جیسے کافر کو کرایہ پر گھر دینا، جو اس میں شرکیہ کام کرے گا، ظاہر ہے کہ یہ مکان کرایہ پر دینا اس کے فعلِ شرک کا محرک نہیں، تو ایسے سبب کا حکم یہ ہے کہ اگر معصیت کا قصد ونیت کر کے یہ کام کرے گا، تو یہ اعانت علی الحرام میں داخل ہو کر

حرام ہوگا اور اگر قصد و نیت تو نہیں ؛ مگر یہ معلوم ہے کہ دوسرا شخص اس کو حرام کام میں لائے گا، تو یہ سبب مکروہ ہے اور اگر علم نہیں تو مکروہ نہیں ۔"(۱)

میں کہتا ہوں کہ اس تنقیح کے بعد اب غور طلب بات یہ ہے کہ زیر بحث کمپنی میں شرکت، اعانت علی الحرام کی کونسی صورت میں داخل ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ اعانت علی المعصیت کی پہلی تین صورتوں میں داخل نہیں ہے؛ کیوں کہ شیئر خریدنے والے کا قصد و ارادہ سودی کاروبار کا ہرگز نہیں ہوتا، دوسرے اس کا کوئی ذکر بھی صلبِ عقد میں نہیں ہوتا اور جو روپیہ وہ اس میں لگاتا ہے، وہ معصیت کے لیے موضوع و متعین نہیں ؛ اس لیے اس قسم کی کمپنی میں شرکت کو اعانت علی الحرام نہیں کہا جاسکتا ، وہذا کلہ ظاہر۔ ہاں یہ تسبب کی صورت میں داخل ہے، مگر سببِ جالب میں نہیں ؛ کیوں کہ اس کمپنی میں شرکت مذکورہ معصیت کے لیے محرک نہیں ہے ؛ بل کہ غیر جالب میں داخل ہے اور غیر جالب کا حکم یہ بتایا گیا، کہ اگر "اعانت علی الحرام" کی نیت وقصد اس میں شامل ہو، تو حرام ہے ورنہ نہیں اور عام طور پر یہاں ایسا نہیں ہوتا۔

لیکن عام طور پر چوں کہ شریک کاروبار کو اس کا علم ہوتا ہے، کہ یہ کمپنیاں سودی لین دین میں ملوث ہوتی ہیں؛ اس لیے اس قسم کی کمپنیوں میں شرکت مکروہ ہے؛ کیوں کہ "اعانت علی الحرام" ہونے کا علم ہو؛ تو سببِ قریب غیر جالب مکروہ ہے، اور میرے نزدیک مذکورہ کمپنیوں میں شیئر خریدنا اسی میں داخل ہے اور مکروہ ہے ؛ کیوں کہ عام طور پر شیئر خریدنے والے کو معلوم ہوتا ہے، کہ کمپنیاں اگر چہ بنیادی کاروبار حلال کرتی ہیں ؛ مگر ضمناً سودی لین دین میں ملوث ہوتی ہیں اور میرا شیئر و

---

(۱) جواہر الفقہ : ۲/۴۲۴ تا ۴۵۵، نیز أحکام القرآن (عربی): ۳/۷۵ تا ۸۴

حصہ بھی اس میں لگتا ہے، جب یہ علم ہے، تو مذکورہ قاعدے کے مطابق یہ شرکت مکروہ ہوگی اور جہاں تک میں سمجھتا ہوں، اس میں کسی بھی عالم کا اختلاف نہ ہوگا۔

البتہ یہ بات قابلِ بحث رہ جاتی ہے، کہ شیئر خریدنے والا اگر کمپنی کے اندر سودی کاروبار کے خلاف آواز اٹھائے اور اس کاروبار کو بند کرنے کی اپیل کردے، تو کیا اس سے مذکورہ کراہت مرتفع ہوجائے گی اور کیا اس کے لیے ایسی کمپنی میں شیئر خریدنا جائز ہوگا؟

اس میں علما کا عام رجحان یہی معلوم ہوتا ہے، کہ شیئر ہولڈر کی اس آواز پر چوں کہ موجودہ حالات میں کوئی کان نہیں دھرے گا اور اس کی یہ آواز، نقارخانے میں طوطی کی آواز سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی؛ اس لیے اس کا اس کے خلاف آواز اٹھانا، بے سود اور کالعدم ہے، لہٰذا اس سے کراہتِ مذکورہ مرتفع نہ ہوگی اور بعض علما اس طرف گئے ہیں، کہ اس کے خلاف آواز اٹھانے سے کراہت مرتفع ہوجائے گی اور اس معاملے کی نسبت اس کی طرف نہ ہوگی۔

چناں چہ حضرت حکیم الامت تھانوی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے:

> ”جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی سودی کاروبار کی اطلاع نہ ہو، اس نے کارکنانِ کمپنی کو ان دو امر (سود لینے اور دینے) کا وکیل ہی نہیں بنایا، اس لیے کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جن کو اطلاع ہو، وہ تصریحاً اس سے ممانعت کردیں، گو اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا، مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نہ ہوگی“۔(۱)

---

(۱) إمداد الفتاوی: ۴۹۱/۳

مولانا تقی عثمانی زید مجدہ نے ''فقہی مقالات'' میں اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کی طرف بھی اس قول کو منسوب کیا ہے اور اپنا رجحان بھی اسی طرف ظاہر فرمایا ہے۔(۱)

اور یہ بات واضح ہے کہ جب اس نے بالتصریح اس معاملے کی مخالفت کر دی، تو اس فعل کی نسبت اس سے قطعاً منقطع ہوگئی۔

اس لیے راقم کے نزدیک بھی ایسی کمپنیوں میں مذکورہ شرط کے ساتھ حصہ لینے کی گنجائش ہے، ہاں نہ لینا احوط وانسب ہے۔(واللہ اعلم)

مالِ مخلوط بالحرام کا حکم

مگر اس پر ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ جب یہ کمپنیاں، سودی لین دین کریں گی، تو ان میں دو طرح کا مال جمع ہوگا: ایک حلال مال جو اصل ہے، دوسرے یہ حرام مال، جو سودی لین دین کے نتیجے میں حاصل ہوا ہے، تو یہ دو قسم کا مال ہے۔ سوال یہ ہے، کہ اب جو بھی شخص اس کمپنی کے حلال کاروبار میں شرکت کرتا ہے اور اس کے شیئر خریدتا ہے، اس کو بھی سودی روپیہ کا کچھ حصہ حاصل ہوگا اور مالِ مختلط بالحلال والحرام کا مسئلہ پیدا ہوگا، کہ اس کا کیا حکم ہے؟

اس کا جواب یہ ہے، کہ ایسے مال کے متعلق حضراتِ فقہا نے لکھا ہے، کہ اگر غالب حلال ہے، تو لے سکتا ہے اور اگر غالب مال حرام کا ہو، تو اس کا لینا جائز نہیں۔

علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

" إذا كان غالب مال المهدي حلالاً فلا بأس بقبول هديته وأكل ماله ما لم يتبين أنه من حرام ، وإن كان غالب

(۱) فقہی مقالات

ماله الحرام لا يقبلها ولا يأكل إلا إذا قال : إنه حلال ورثه أو استقرضه". (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر غالب مال حلال ہو، تو اس کا لینا جائز ہے اور غالب مال حرام ہے، تو جائز نہیں اور امام غزالی رحمہ اللہ نے "مالِ مخلوط بالحرام" پر اپنی کتاب لاجواب "إحياء العلوم" میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور اس صورت کے بارے میں یہ لکھا ہے:

"اس کے حکم میں مجھے اشتباہ ہے اور اگر مجھ سے اس کے بارے میں سوال ہوا، تو میں نہیں جانتا کہ کیا کیا جائے۔") (۲)

الغرض اس کو حرام تو نہیں کہا جا سکتا، البتہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اس سے بچنا ورع کی بات ہے؛ لیکن فتوے کے لحاظ سے اس کے لینے کی گنجائش ہے۔

سود کو صدقہ کر دے

مگر اس کے حساب میں جتنا سود آئے، اس کو صدقہ کر دینا ضروری ہے۔ مالِ مخلوط بالحرام کی بحث میں فقہا نے جو لکھا ہے، وہ اس صورت میں ہے، کہ اس خلط کے نتیجے میں حرام کی حلال سے تمیز نہ ہو سکے اور زیرِ بحث صورت میں .... جیسا کہ ظاہر ہے .... سودی لین دین کا حساب الگ ہو جاتا ہے اور بہ آسانی اس کو معلوم بھی کیا جا سکتا ہے، لہٰذا جو کچھ سود اس کے حصے میں آیا ہے، اس کو صدقہ کر دینا چاہیے۔

مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہ نے اس سلسلے میں صحیح لکھا ہے:

"جب منافع تقسیم ہوں، تو وہ شخص "انکم اسٹیٹ منٹ"

---

(۱) الأشباه والنظائر: ۱/۳۴۳-۳۴۴

(۲) إحياء العلوم: ۲/۱۲۲

"Income Statement" کے ذریعے یہ معلوم کرے، کہ آمدنی کا کتنا فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہے، مثلاً فرض کیجیے کہ اس کمپنی کو کل آمدنی کا ۵/ فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے، تو اب وہ شخص اپنے نفع کا پانچ فیصد حصہ صدقہ کردے۔(۱)

اور یہ اس لیے کہ مالِ حرام جس کا مالک معلوم نہ ہو، اس کا تصدق کرنا واجب ہے، خالص حرام کے بارے میں تو یہ واضح ہے؛ چناں چہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے ''قنیہ'' کے حوالے سے نقل کیا ہے:

'' لو كان الخبيث نصاباً لا يلزمه الزكوة ، لأن الكل واجب التصدق عليه ''.

علامہ شامی رحمہ اللہ آگے کہتے ہیں:

'' ويجب عليه تفريغ ذمته برده إلى أربابه إن علموا وإلا إلى الفقراء .(۲)

اور اگر مال حرام وحلال سے مخلوط ہو جیسا کہ زیرِ بحث صورت میں ہے، تو اس میں بھی بہ قدرِ حرام، تصدق واجب ہے، اسی لیے مخلوط مال کے بارے میں فقہا نے لکھا ہے، کہ صاحبِ مال اس کا ضامن ہوگا۔

''من ملك أموالًا غير طيبة أو غصب أموالاً وخلطها ملكها بالخلط ويصير ضامناً.(۳)

---

(۱) فقہی مقالات :۱/۱۵۰

(۲) منحة الخالق على البحر الرائق: ۲/ ۲۰۵

(۳) الشامي:۲/۲۹۱

اس سے معلوم ہوا، کہ مخلوط مال پر اگر چہ (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک) ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، مگر حرام مال کا وہ ضامن ہوتا ہے اور اس کو واپس کرنا اس پر لازم ہے۔

بل کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے یہ بھی نقل کیا ہے:

''اگر اس شخص کے پاس اس مال مخلوط کے سوا کوئی اور مال نصابِ زکاۃ کے برابر نہ ہو، تو اس پر اس مال مخلوط کی زکاۃ بھی واجب نہیں، کیوں؟ اس کی وجہ تحریر کرتے ہیں:'' **لأنه مديون و مال المديون لا ينعقد سبباً لوجوب الزكاة عندنا.** (اس لیے کہ یہ شخص مدیون یعنی قرض دار ہے اور قرض دار کا مال ہمارے نزدیک وجوبِ زکاۃ کا سبب نہیں ہوتا)''(۱)

مطلب یہ ہوا کہ یہ مال اس کا نہیں؛ بل کہ ان کا حق ہے، جن کا مال اس نے دبا لیا ہے، اس لیے اس پر زکاۃ نہیں ہے؛ بل کہ ان لوگوں تک اس کو پہنچانا لازم ہے۔

اسی طرح کمپنی سے حاصل ہونے والے نفع میں سے سودی رقم یا تو اس کے مالکان تک پہنچانا چاہیے یا فقرا پر صدقہ کر دینا چاہیے اور پہلی صورت مفقود ہے؛ اس لیے تصدق لازم و متعین ہے جیسا کہ اوپر علامہ شامی رحمہ اللہ کی عبارت سے معلوم ہو چکا، کہ اگر اصحابِ اموال معلوم نہ ہوں، تو فقرا کو دینا چاہیے۔

اس ضمن میں ایک ممکنہ سوال یہ بھی ہے، کہ اگر اصل سرمایہ اور سودی رقم میں امتیاز کی کوئی صورت ممکن نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں کیا کرنا چاہیے؟ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ تخمینہ لگا کر غالب گمان کے مطابق سودی رقم صدقہ کر دی جائے؛ کیوں کہ بہت سے شرعی معاملات میں غلبۂ ظن کا اعتبار کیا گیا ہے، شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

(۱) الشامي: ۲/۲۹۱

" لأن غلبة الظن من الأدلة الشرعية" .(۱)

اورفقہانے یہ اصول بھی لکھا ہے:

" إن غلبة الظن معتبرة عند فقد الأدلة".(۲)

لہٰذا اس مجبوری کی صورت میں ایک اصل شرعی کے مطابق سودی رقم تخمینہ لگا کر صدقہ کردی جائے، تو اس کی گنجائش ہونی چاہیے۔

---

(۱) الشامي:۱/ ۲۸۷

(۱) البحر الرائق:۸/ ۸۰

(۳)ڈبنچر (Debenture)
کے ذریعے سرمایہ کاری

کمپنیوں میں سرمایہ کاری کا ایک طریقہ وہ ہے، جس کو شیئر کہتے ہیں اور اس کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ کمپنی کے ڈبینچر (Debenture) خریدے جائیں۔

عام طور پر ایسا ہوتا ہے، کہ محض حصص کے ذریعے سرمایہ کاری پر کمپنی کا چلانا بعض اوقات مشکل ہوجاتا ہے؛ اس لیے جب حصصِ تجارت ختم ہوجاتے ہیں، تو کمپنی ''ڈبنچر'' کی پیشکش کرتی ہے، یعنی لوگوں سے سود پر قرض لیتی ہے؛ اس لیے ''ڈبنچرز'' دراصل حصصِ قرض ہیں، جو خریدار کمپنی کو دیتا ہے اور اس کے عوض میں کمپنی اس کو سود دیتی ہے اور سود کے ساتھ نفع بھی دیتی ہے اور نقصان کی صورت میں رقم قرض کی واپسی کی ضمانت بھی دی جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا کسی حلال کاروبار کرنے والی کمپنی کے ڈبینچر خرید کر، اس کے ذریعے سرمایہ کاری کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ڈبینچر خریدنا جائز نہیں؛ کیوں کہ یہ صریح اور بہ راہِ راست سودی معاملہ ہے اور کمپنی اگر چہ حلال کاروبار کرتی ہے؛ مگر ڈبینچر خریدنے والے سے کمپنی کا جو معاملہ ہے، وہ حلال کاروبار سے متعلق نہیں ہے؛ بل کہ سودی کاروبار سے متعلق ہے۔ جیسے ایک شخص کوئی حلال کاروبار کرتا ہے؛ مگر ایک اور شخص سے سود پر قرض لیتا ہے، تو اس دوسرے شخص کو سود پر قرض دینا اور سود لینا جائز نہ ہوگا، اگر چہ جس کو قرض دے رہا ہے، وہ حلال کاروبار کرتا ہے۔

نیز اس پر جو نفع کے نام سے دیا جاتا ہے، وہ بھی درحقیقت سود ہی ہے، نفع نہیں

ہے؛ کیوں کہ یہ قرض پر نفع ہے اور قرض پر ملنے والا نفع سود ہے، حدیث میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا، کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

« كل قرض جر منفعته فهو ربا. »(۱)

اس حدیث پر محدثین نے کلام کیا ہے اور اس کو ضعیف ٹھہرایا ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک راوی سوار بن مصعب متروک ہے، مگر اس کے باوجود اس کو بعض علما نے صحیح یا حسن بھی کہا ہے، امام الحرمین نے اور ان کی اتباع میں امام غزالی نے اس کو صحیح کہا ہے۔(۲)

اور عزیزی نے کہا:

"قال الشيخ : حديث حسن لغيره."(۳)

نیز اس کے بہت سے شواہدات ہیں، متعدد صحابہ سے یہ مضمون موقوفاً وارد ہوا ہے؛ اس لیے یہ حسن لغیرہ ہے۔

الغرض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرض کی بنیاد پر حاصل ہونے والا نفع درحقیقت نفع نہیں ؛ بل کہ سود ہے، اس لیے "ڈبنچر" پر ملنے والا نفع، نفع نہیں ؛ بل کہ سود ہے؛ اسی لیے اس میں ضمانت دی جاتی ہے، کہ نقصان کی صورت میں بھی قرض کی رقم واپس کی جائے گی، غرض یہ صورت سرمایہ کاری کی، قطعاً ناجائز ہے۔

ڈبنچر سے شیئر کی طرف

اسی ضمن میں ایک مسئلہ یہ بھی قابلِ بحث ہے، کہ ڈبنچر (حصصِ قرض) کو حصصِ تجارت (شیئر) میں محول کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ عرض کیا گیا۔ کمپنی اپنی ضرورت کی بنا پر

---

(۱) مسندحارث بن أبي أسامة :۱/۵۰۰

(۲) خلاصة البدر المنير لابن الملقن: ۲/۷۸، التلخيص الحبير :۳/۳۴

(۳) العزيزي:۳/۸۷

ڈبنچر کی پیش کش کرتی ہے اور اس پر سود دیتی ہے؛ لیکن ڈبنچر بعد میں شیئر کی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے اور ان حصص قرض کو کمپنی کی جانب سے ترجیح دی جاتی ہے؛ اس لیے ان کو (Preference Shares) کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا اس نیت سے '' ڈبنچر '' خریدنا جائز ہوگا، کہ آئندہ اس کو شیئر میں تبدیل کرلیا جائے؟

ظاہر ہے کہ ڈبنچر کی حقیقت سودی قرض ہے، تو آئندہ اس کو حصص تجارت میں محول کرنے کے ارادے سے خریدنا بھی ناجائز ہے اور جب تک یہ شیئر میں منتقل نہ ہوجائے، برابر گناہ ہوگا؛ اس لیے اس کا اس نیت سے خریدنا بھی جائز نہ ہوگا۔ ہاں کسی نے غلطی سے ڈبنچر خرید لیا ہے، تو اس کو چاہیے کہ کوشش کر کے جلد سے جلد اس کو شیئر میں تبدیل کرلے؛ تاکہ گناہ سے بچ سکے، البتہ کوئی واقعی مجبوری ایسی ہو کہ ''ڈبنچر'' کا لینا اور خریدنا ناگزیر ہوجائے، تو پھر فقہا نے اضطرار وضرورت کی بحث میں جو لکھا ہے، اس کے مطابق مشروط طور پر اس کی اجازت دی جاسکتی ہے؛ مگر مجبوری کی وضاحت پیش کر کے حضراتِ علما سے اس بارے میں فتوی لینا چاہیے، کہ اس قسم کی مجبوری میں کیا اس کی اجازت ہوسکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ جب تک مجبوری واضطرار کی شرح و وضاحت علما کے سامنے نہ آئے، وہ اس پر کوئی رائے قائم نہیں کرسکتے، لہذا اس صورت میں مبتلی بہ شخص اپنے حالات وکوائف علما کے سامنے رکھ کر فتوی حاصل کرے۔

(۴) شیئر (Share) کی شرعی حیثیت

کمپنیوں کے شیئرز اور سنداتِ قرض جن کو بانڈز (Bonds) کہا جاتا ہے، ان کو بازارِ حصص (Stock Markets) میں خریدا اور بیچا جاتا ہے، ان کی بیع وشرا کا شرعی حکم معلوم کرنا اس پر موقوف ہے، کہ خود ان شیئرز اور بانڈ کی شرعی حیثیت متعین کی جائے؛ اس لیے ہم ان کی شرعی حیثیت پر کلام کرتے ہیں۔

جہاں تک شیئرز کی حیثیت کا سوال ہے، تو اس میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ شیئر (حصہ) کو محض ایک حق مانا جائے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ شیئر کو مالِ متقوم قرار دیا جائے۔

کیا شیئر محض ایک حق ہے؟

جہاں تک پہلے احتمال کا تعلق ہے وہ صحیح نہیں معلوم ہوتا؛ کیوں کہ جیسا کہ پہلے عرض کر چکا ہوں، ایک شخص جب شیئر خریدتا ہے، تو درحقیقت وہ کمپنی میں ایک خاص حصہ کا مالک ہوتا ہے اور ''شیئرز سرٹیفیکٹ'' جو اس کو حاصل ہوتا ہے، وہ اس شخص کے متناسب حصے کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ ''متناسب حصہ'' محض ایک حق نہیں ہے، جس کو فقہا کرام ''حقوقِ مجردہ'' کے نام سے ذکر کرتے ہیں؛ بل کہ وہ ''مالِ متقوم'' ہے۔

نیز یہ اگر محض حقِ شرکت ہوتا، تو تمام شیئر ہولڈروں سے ایک ہی مقدار میں رقم لی جاتی اور حق دیا جاتا؛ حال آں کہ ایک شیئر ہولڈر اور دوسرے شیئر ہولڈر کے مابین ایک اور دس یا ایک اور بیس کا بھی فرق ہوتا ہے۔ مثلاً: ایک شیئر ہولڈر ۱۰/ روپیہ کا ایک

شیئر خریدتا ہے اور دوسرا دس یا بیس شیئرز خریدتا ہے، ظاہر ہے کہ زیادہ شیئر خرید نے والے کو نفع میں زیادتی تو حاصل ہوتی ہے؛ مگر حقوق میں سے کوئی زائد حق اس کو حاصل نہیں ہوتا، اس سے بھی واضح ہے کہ شیئر محض حق نہیں ہے۔

لہٰذا دوسرا احتمال متعین ہوگیا کہ شیئر دراصل ''مالِ متقوم'' ہے اور اس کی ''سرٹیفیکٹ'' دراصل اس مال پر حاصل ''ملکیت'' کی نمائندگی کرتی ہے۔

بانڈ (Bond) کی حقیقت وحیثیت

اب رہا بانڈ کی حیثیت کا مسئلہ؛ تو وہ دراصل حصصِ قرض (ڈبنچر) کی سند وسرٹیفیکٹ ہے، جو اس بات کی نمائندگی کرتی ہے، کہ کمپنی کے ذمے اتنا قرض ہے اور قرض کا ''مالِ متقوم'' ہونا ظاہر ہے۔ البتہ بہ ذاتِ خود بانڈ (سندِ حصصِ قرض) کی حیثیت قابلِ غور ہے، یہ تو ظاہر ہے کہ بانڈ جو کہ ایک کاغذ ہے، فی نفسہ اس کی کوئی حیثیت نہیں اور نہ یہ کاغذ کا پرزہ متقوم ہے؛ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ حصصِ قرض کی سند ہے، عرفاً ایک خاص حیثیت کا حامل ہے اور اس کی خرید وفروخت کا مطلب عرف میں اس کاغذ کی خرید وفروخت نہیں؛ بل کہ اس مال کی خرید وفروخت ہے، جس کی یہ سند ہے۔ خلاصہ یہ کہ بانڈز میں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال ہے، تو یہ غیر متقوم شیٔ ہے؛ مگر اس اعتبار سے کہ وہ قرض کی سند ہے مالِ متقوم ہے اور اس کی نظیر فقہا کے کلام میں ملتی ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے '' صيرفيه'' کی یہ عبارت خطوطِ ائمہ کی بیع کی بحث میں ذکر کی ہے:

''سئل عن بيع الخط قال : لايجوز لأنه لايخلو إما أن باع ما فيه أو عين الخط، لاوجه للأول لأنه بيع ماليس عنده، ولا وجه للثاني لأن هذا القدر من الكاغذ ليس

متقوماً بخلاف البراء ة لأن هذ ه الكاغذة متقومة. "[1]

اس عبارت میں ایک کاغذ کے پرزے کو متقوم مانا ہے اور ایک کو غیر متقوم قرار دیا ہے۔ جہاں تک میں نے غور کیا، اس کی وجہ یہی معلوم ہوئی، کہ امام کا خط جس میں وہ اپنے وظیفے کو دوسرے کو دینے کی بات تحریر کرے، اس کی کوئی حیثیت نہیں اور اس کو درجہ سند کا نہیں؛ اس لیے فرمایا کہ "لان هذا القدر من الكاغذ ليس متقوما" اور براءت جو سلطان یا شاہی دفتر ودیوان کی طرف سے جاری ہوتی ہے، وہ چوں کہ بے حیثیت کاغذ نہیں ہوتا؛ بل کہ اس کی عرفاً وقانوناً ایک حیثیت ہوتی ہے؛ اس لیے اس کاغذ کو متقوم قرار دیا۔

بالکل اسی طرح یہ ہوسکتا ہے، کہ ایک چیز ایک حیثیت سے مال متقوم ہو اور وہی چیز دوسری حیثیت سے شئ غیر متقوم ہو؛ اس لیے بانڈ اس حیثیت سے کہ وہ ایک کاغذ کا پرزہ ہے، غیر متقوم شئ ہے؛ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ ایک کمپنی کی جانب سے سند قرض ہے اور اس کی پشت پر ایک متقوم شئ ہے، وہ مال متقوم ہے۔

اس تحریر کے بعد مجھے اس سلسلے میں "المبسوط للسرخسي" میں ایک صریح جزئیہ مل گیا، جس سے چیک کا مال متقوم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

امام سرخسی نے "باب الاقرار" میں ایک جزئیہ یہ لکھا ہے:

"وإذا أقر الأجير إن ما في يده من تجارة أو مال لفلان وفي يده صكوك ومال عين فهو كله لفلان ؛ لأن ذلك كله من التجارة فإن ما في الصكوك وجب بسبب التجارة، وهو مال من وجه باعتبار ماله فيتناوله عموم إقراره."[2]

---

(۱) الشامي:۴/ ۵۱۷

(۲) المبسوط للسرخسي:۱۸/ ۱۵۲

(اگر اجیر نے اقرار کیا، کہ اس کے ہاتھ میں جو تجارت و مال ہے، وہ سب فلاں شخص کا ہے اور اس کے پاس کچھ چیکیں اور کچھ عین مال ہو، تو وہ سب اُس فلاں آدمی کا ہوگا ؛ کیوں کہ وہ سب تجارت میں سے ہے؛ کیوں کہ چیکوں میں جو کچھ بھی لکھا ہوا ہے، وہ تجارت کے سبب سے واجب ہوا ہے اور وہ ایک اعتبار سے مال ہے، لہٰذا اس کے اقرار کے عموم میں یہ سب شامل ہوگا۔)

اس میں امام سرخسی رحمہ اللہ نے چیکوں کو ایک اعتبار سے مال تسلیم کیا ہے اور اسی کی بنیاد پر اس شخص کے مال کے اقرار میں چیکوں کو بھی شامل کیا ہے۔واللہ اعلم

انتباہ:

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے، کہ فقہا نے ''براءتِ سلطانی'' کی بیع کو بھی ناجائز قرار دیا ہے، تو اس سے استدلال بے فائدہ ہے؛ کیوں کہ یہاں اس وقت مقصود صرف یہ ہے، کہ بانڈ کا مالِ متقوم ہونا ثابت کیا جائے، باقی اس کی بیع وشرا کے جواز وعدمِ جواز کو ثابت نہیں کرنا؛ اس وقت پیشِ نظر نہیں ہے، اس کی بحث بعد میں آئے گی۔دوسرے یہ بھی معلوم ہونا چاہیے، کہ براءتِ سلطانی کی بیع کا عدمِ جواز اس لیے نہیں کہ وہ غیر متقوم ہے؛ بل کہ اس کی وجہ دوسری ہے (کما سیاتی) غرض یہ کہ بانڈز (سندِ قرض) براءتِ سلطانی کی طرح ہمارے نزدیک شیٔ متقوم ہیں۔واللہ اعلم

شیئرز کی خرید وفروخت

اب جب کہ واضح ہوگیا، کہ شیئر دراصل ''شیئر ہولڈر'' کا ''ایک متناسب حصہ'' ہے، جو اس کی ملکیت میں کمپنی سے اشتراک کے نتیجے میں آیا ہے اور وہ اس کا حق دار بھی ہے اور مالک بھی ہے، تو اس کی خرید وفروخت کا حکم بھی واضح ہے، کہ جائز

و درست ہے، جیسے عام حالات میں ہر آدمی کو اپنی مملوکہ اشیا اور مال پر تصرف کا اختیار ہے اور وہ ان کی بیع کر سکتا ہے، اسی طرح شیئر بھی اس کے دائرۂ تصرف و اختیار میں ہے، کہ چاہے تو دوسرے کو بیچ دے اور اگر دوسرا شخص بیچے، تو اس کو خریدا جا سکتا ہے؛ مگر اس سلسلے میں شرعی قواعد و اصول کی روشنی میں اس کے لیے چند شرائط ہیں، ان کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ ان شرائط کی تفصیل یہ ہے۔

پہلی شرط: کمپنی حرام کاروبار نہ کرتی ہو

پہلی شرط یہ ہے کہ کمپنی حرام کاروبار نہ کرتی ہو۔ ہم نے اوپر جہاں کمپنیوں کی اقسام اور اس کے احکام بیان کیے ہیں، وہیں اس مسئلے پر تفصیل سے کلام کر دیا ہے، کہ جن کمپنیوں کا کاروبار بنیادی طور پر حرام ہو، ان میں شرکت جائز نہیں اور ظاہر ہے کہ کمپنی کا شیئر، شیئر ہولڈر سے خریدا جائے گا، تو شیئر ہولڈر اور اس کے خریدار کے مابین تو یہ معاملہ بیع و شرا کا ہے؛ مگر خریدنے کے بعد اس خریدار اور کمپنی کے مابین شرکت کا معاملہ قائم ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ حرام کاروبار میں شرکت صریح طور پر ارتکابِ معصیت ہے، لہذا ایسی کمپنی کے شیئر خریدنے کی اجازت نہ ہوگی، جو حرام کاروبار کرتی ہے۔

دوسری شرط: قیمت میں کمی بیشی نہ ہو

دوسری شرط یہ ہے کہ شیئر کی قیمت میں کمی بیشی نہ ہو، جتنے روپئے کا شیئر ہے، اتنے ہی میں خرید و فروخت ہو۔ مثلاً ۱۰/ روپئے کا شیئر ۱۰/ ہی روپیے میں خریدا یا بیچا جائے، ۱۱/ یا ۹/ روپئے میں اس کی خرید و فروخت نا جائز ہے۔ وجہ بالکل واضح ہے کہ شیئر نوٹ کی طرح ہے، جس طرح ۱۰/ روپیے کا نوٹ ۱۰/ ہی روپیے میں فروخت کیا جا سکتا ہے، اس سے کم یا زیادہ میں نہیں، اسی طرح شیئر بھی اتنے ہی میں فروخت

کیا جا سکتا ہے، جتنے کا وہ ہے، ورنہ سود لازم آئے گا۔

قیمت میں کمی بیشی کے جواز کی صورت

البتہ ایک صورت ایسی ہے، جس میں شیئر کو کمی بیشی کے ساتھ خریدا یا بیچا جا سکتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ کمپنی نے شیئرز کے ذریعے جمع ہونے والی رقم سے فکسڈ اثاثے (Fixed Assets) خرید لیے ہوں۔ مثلاً عمارت بنالی یا خرید لی، یا خام مال لے لیا یا کچھ فرنیچر خرید لیا، یا مشنری خرید لی۔ ایسی صورت میں اس کمپنی کا شیئر کمی بیشی کے ساتھ خریدنا یا بیچنا جائز ہے اور اگر کمپنی کے پاس صرف سیال اثاثے (Liquid Assets) ہوں یا ابھی کمپنی کا کوئی قانونی وجود نہ ہو اور اسٹاک مارکیٹ میں اس کے شیئرز فروخت ہوتے ہوں، تو اس قسم کی کمپنی کے شیئرز کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔

اور جواز کی جو صورت عرض کی گئی، اس کی وجہ یہ ہے کہ روپیے کے بدلے روپیے لینے دینے کی صورت میں تو شرط ہے، کہ دونوں طرف روپیے برابر ہوں، کم یا زیادہ نہ ہوں؛ لیکن روپیے کے بدلے اسباب واثاثہ دینے لینے کی صورت میں یہ شرط نہیں، کہ جتنے کا سامان واثاثہ ہے، اتنے ہی میں فروخت کیا جائے؛ بل کہ اس میں کمی بیشی درست ہے۔ مثلاً ایک آدمی ۱۰/ روپیے میں کپڑا خریدا اور دوسرے کے ہاتھ ۲۰/ روپیے میں فروخت کیا، تو بلا تأمل جائز ہے۔

جب یہ واضح ہوا، تو اب زیر بحث مسئلے پر غور کیجیے، کہ ایک شخص کے پاس کسی کمپنی کا ۱۰/ روپیے کا شیئر ہے اور کمپنی نے اس میں سے ۸/ روپیے مختلف سامان واثاثے خریدنے میں خرچ کر دیئے اور ۸/ روپیے نقد کے بہ جائے سامان واثاثے کی شکل میں تبدیل ہو گئے، اب یہ شخص اپنا وہ شیئر، دوسرے کو بیس ۲۰/ روپیے میں

فروخت کردے تو جائز ہے اور یوں کہا جائے گا، کہ شیئر میں جو دو روپے نقد ہیں، اس کے بدلے دو روپیے ہو گئے اور ۸/ روپیے کا جو سامان و اثاثہ کمپنی میں ہے، اس کے بدلے ۱۸/ روپیے ہیں، یہ بالکل ایسا ہے جیسے فقہا نے لکھا ہے:

"تلوار کی مٹھی چاندی کی ہو اور اس کو مثلاً تین تولہ چاندی میں فروخت کیا جائے، جب کہ مٹھی کی چاندی تین تولہ سے کم ہو، تو جائز ہے۔"

کیوں کہ چاندی کے بدلے چاندی کا لین دین ہو، تو اس میں برابری شرط ہے؛ مگر چاندی کے بدلے تلوار میں برابری شرط نہیں، لہٰذا یہاں یوں کہا جائے گا کہ دو تولے چاندی کے بدلے دو تولے چاندی ہو گئی اور باقی ایک تولے کے بدلے تلوار ہے۔

فقہاء نے یہ جزئیہ لکھا ہے:

''من باع أحد عشر درهما بعشرة دراهم ودينار جاز، وكانت العشرة بمثلها والدينار بدرهم''.(۱)

یہ جزئیہ اور اوپر ذکر کردہ جزئیہ، زیرِ بحث مسئلے کی فقہی نظیر ہے، لہٰذا ۱۰/روپئے کے شیئر کو ۲۰/ میں یا اس سے کم و بیش میں فروخت کرنا؛ اس صورت میں جائز ہوگا۔

مگر یہ بھی یاد رہے کہ اگر کسی وقت نقد رقم یا واجب الوصول قرضہ، شیئر کی اصل قیمت مثلاً ۱۰/ روپئے سے زیادہ ہو جائے یا اس کے برابر ہو، تو اس شیئر کو ۱۰/ روپئے سے کم میں فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔ اگر چہ اس شیئر کی رقم سے اثاثہ بھی خرید کردہ موجود ہو ۔اس کی تفصیل وتشریح یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کمپنی کا شیئر ۱۰/روپئے میں خریدا اور کمپنی ترقی کرتی رہی، کمپنی نے اس ۱۰/ روپیہ سے مشنری خریدی، کچھ عمارت خرید لی، کچھ خام مال لے لیا اور کچھ نقد رقم باقی رہی، کاروبار کی ترقی سے خوب نفع

(۱) الجوهرة النيرة :۲/۵۹، الهداية:۳/۵۹

ہوااور یہ ۱۰/ روپے کا شیئر کمپنی کی مالیت کے پیشِ نظر ۳۰ ؍روپے کا ہوگیا اور اس ۳۰/ میں سے ۲۰/ تو مشنری و دیگر سامان میں لگے ہوئے ہیں اور ۱۰/ روپے نقد کی شکل میں موجود ہیں، تو اب یہ شخص اپنا شیئر ۱۰/ سے زیادہ میں تو بیچ سکتا ہے، لیکن ۱۰/ سے کم میں نہیں بیچ سکتا؛ کیوں کہ ۱۰/ کی جگہ ۹ ؍روپے میں شیئر کا بیچنا سود ہو جانے کی وجہ سے ناجائز ہے۔اسی طرح کمپنی کا واجب الوصول قرضہ ہو اور اس شخص کی رقم سے مثلاً ۱۰ ؍روپے اس قرضے میں لگے ہوئے ہوں، تو اب اس کو ۱۰/ روپے سے کم میں اپنے شیئر کا فروخت کرنا جائز نہیں اور وجہ وہی ہے، جو اوپر عرض کی گئی۔

تیسری اور چوتھی شرط

جو کمپنیاں حلال کاروبار کرتی ہیں؛ لیکن ضمنی طور پر سودی لین دین میں بھی ملوث ہوتی ہیں، ایسی کمپنیوں کا شیئر خریدنا؛ اس شرط کے ساتھ جائز ہے

(۱) اس سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھائے۔

(۲) اور جو سودی رقم اس لین دین کے نتیجے میں اس شخص کے حصے میں آئے اس کو معلوم کر کے، بلانیتِ ثواب صدقہ کر دے۔

ان دونوں شرائط کو ہم نے بڑی تفصیل سے اوپر پیش کر دیا ہے؛ لہٰذا اعادہ کی ضرورت نہیں۔

قبضے سے پہلے شیئرز کی بیع

یہاں تک کی اہم بحث کے بعد ایک اہم سوال زیرِ بحث ہے، وہ یہ کہ بسا اوقات شیئر کا خریدار شیئر خرید لیتا ہے؛ مگر شیئر اس کے نام پر منتقل نہیں ہوتا، یا یہ کہ اس کا اس پر قبضہ نہیں ہوتا، جس کو (Delivery) کہا جاتا ہے اور اس ڈیلیوری سے قبل ہی کسی

اور کو وہ فروخت کر دیتا ہے اور آج کل اس طرح کا کاروبار اس قدر تیزی کے ساتھ جاری ہے، کہ معلوم کر کے حیرانی ہوتی ہے۔ ایک شخص شیئر خریدتا ہے اور دنیا کے کسی بھی ملک کے کسی آدمی سے یہیں بیٹھے بیٹھے اپنا شیئر چند لمحوں میں فروخت کر دیتا ہے اور اس سلسلے میں انٹرنیٹ کا ایک خاص اور اہم رول ہے، سوال یہ ہے کہ کیا یہ صورت شرعاً جائز ہے؟

اس سلسلے میں شرعی اصول وضابطہ یہ ہے، کہ جو چیز اپنے پاس نہ ہو، اس کی بیع جائز نہیں، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا تبع ما ليس عندك »(۱)

(جو چیز تیرے پاس نہ ہو اس کی بیع نہ کر)

لہٰذا جب تک کوئی چیز اپنے قبضہ میں نہ آجائے، اس وقت تک اس کو کسی اور کو بیچنا جائز نہیں، البتہ یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ قبضہ کبھی تو حسی طور پر ہوتا ہے اور کبھی حکمی طور پر، حسی قبضہ تو معلوم ہے اور حکمی قبضہ یہ ہے کہ چیز اپنی ضمانت میں آجائے اور اس کے نفع ونقصان کی ذمہ داری اپنے اوپر آجائے۔

اس اصول کے بعد یہ دیکھیے کہ کمپنی کے شیئرز پر عام طور پر قبضۂ حسی نہیں ہوتا؛ بل کہ قبضۂ حکمی ہوتا ہے، کہ شیئر خریدنے والے کے نام اس شیئر کی ضمانت و ذمے داری آجاتی ہے، اس لیے شیئر کو آگے فروخت کرنے کے لیے یہ بات کافی ہے، کہ اس پر حکمی قبضہ ہو جائے۔ اگر شیئر خریدنے والا اس قدر قبضے کا مالک ہو گیا، تو اس کو حق ہے کہ وہ اپنے شیئرز کسی کو فروخت کر دے۔

لیکن اگر حسی اور حکمی کسی طرح کا بھی قبضہ نہ ہوا، تو شیئرز کو فروخت کرنا جائز نہیں

(۱) الترمذي: ۱۱۵۳، النسائي: ۴۵۳۴، أبو داود: ۳۰۴۰، أحمد: ۱۴۷۷۳

اورآج انٹرنیٹ کے ذریعے جو شیئرز کی خرید وفروخت ہو رہی ہے، وہ عموماً اسی قسم کی ہے، کہ نہ وہ شیئر ضمانت میں آتا ہے اور نہ اس کے نام پر اس کی ڈیلیوری ہوتی ہے؛ مگر وہ کئی ہاتھ بدل چکا ہوتا ہے، یہ شرعاً کسی طرح جائز نہیں اور صریح حدیث رسول کی خلاف ورزی ہے۔

دلال یا وکیل کی بیع کا حکم

یہاں ایک بات یہ جان لینا چاہیے، کہ شیئرز کی خرید وفروخت ایک تو ان لوگوں کے مابین ہوتی ہے، جو خود آپس میں لینا دینا چاہتے ہیں، ان میں سے ایک کو بائع (بیچنے والا) اور دوسرے کو مشتری (خریدنے والا) کہا جاتا ہے؛ لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ خریدنے والے اور بیچنے والے کے درمیان کوئی تیسرا شخص دلالی کرتا ہے اور یہ صورت کمپنیوں کے کاروبار میں بھی رائج ہے اور اس کی بھی دو شکلیں ہیں: ایک یہ کہ خود کوئی کمپنی کسی کو اپنا وکیل ودلال مقرر کرتی ہے، جو کمپنی کے لیے کام کرتے ہیں اور دوسرے یہ کہ کسی کمپنی کا شیئر ہولڈر کسی کو اپنا وکیل ودلال مقرر کرتا ہے۔

بہ ہر صورت اس میں مسئلہ یہ ہے کہ وکیل ودلال کے ذریعے خریدنے والا دراصل کمپنی یا اس شیئر ہولڈر سے خرید رہا ہے، جس نے اس کو اپنا وکیل بنایا ہے، اس لیے کمپنی کے وکیل سے خریدنے والے کو یہ دیکھ لینا کافی ہے، کہ کمپنی کا وجود بھی ہے یا نہیں ؛ کیوں کہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کمپنی کا وجود ہی نہیں ہوتا اور اس کے شیئرز مارکیٹ میں فروخت ہونے شروع ہوجاتے ہیں ؛ مگر اس میں وہی خرابی ہے، جو ابھی ذکر کی گئی کہ جو چیز موجود نہیں ، اس کی بیع لازم آتی ہے؛ اس لیے اگر کمپنی کا وجود ہو اور اس کے شیئرز بکتے ہوں، تو دلال کے ذریعے خریدے جاسکتے ہیں اور یہ جائز ہوگا اور اگر شیئر کسی شیئر ہولڈر کے وکیل سے خریدنا ہو، تو یہ تحقیق کرلینا ضروری

ہے، کہ اس شیئر ہولڈر کے نام پر یہ شیئر ہے یا نہیں؟ اگر ہے، تو اس کے خریدنے کی اجازت ہوگی۔

شیئرز اور سٹہ بازی

شیئرز کی خرید وفروخت کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ یہ زیرِ بحث آتا ہے، کہ آج کل ''شیئرز مارکیٹ'' میں بعض لوگ محض کیپٹل گین کھیلنے کے مقصد سے شیئرز کی خرید وفروخت کرتے ہیں اور کاروبار میں شرکت کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا؛ بل کہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ کم داموں پر بکنے والے کچھ شیئرز خرید کر دام کے بڑھ جانے پر فروخت کردیں گے اور اپنا روپیہ بنالیں گے۔سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح اور اس مقصد کے تحت شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شکل اس صورت کے مشابہ ہے، جس کو فقہائے کرام نے ''بیع العینۃ'' سے تعبیر کیا ہے اور اس کے جواز وعدم جواز کے بارے میں فقہا کی رائیں مختلف ہیں۔

پہلے یہ سمجھیے کہ ''بیع العینہ'' کیا ہے؟ اس کی مختلف صورتیں بیان کی گئی ہیں اور اس کی ایک معروف ومشہور صورت یہ ہے کہ کسی کو رقم کی ضرورت تھی اور اس نے کسی سے قرض مانگا؛ مگر اس نے اس خیال سے کہ قرض میں مجھے کوئی نفع نہیں ملے گا، اس لیے اس نے اس سے کہا کہ میں تجھے ایک کپڑا مثلا ۵۰۰/ روپیے میں دیتا ہوں، جس کی قیمت بازار میں چار سو روپیے ہے اور تو اس کو بازار میں چار سو پر فروخت کر کے اپنی ضرورت پوری کرلے اور بعد میں میرے اس کپڑے کی قیمت پانچ سو ادا کردینا؛ اس صورت سے اس آدمی کو ۱۰۰/ روپیے نفع حاصل ہوگیا۔

امام شافعی اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ اس صورت کو جائز کہتے ہیں اور اکثر فقہا کرام نے اس صورت کو حرام قرار دیا ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور امام محمد رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے، حتی کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کی بڑی مذمت فرمائی ہے اور فرمایا کہ یہ صورت سود خوروں نے ایجاد کی ہے۔(۱)

اس لیے جمہور کے قول کے مطابق شیئرز خرید کرنے کی یہ صورت ناجائز ہے؛ بل کہ جیسا کہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ سود کھانے کا ایک طریقہ و وسیلہ ہے؛ اس لیے یہ درست نہیں۔

شیئر کا رہن

شیئر کی خرید وفروخت کے مسئلے کے بعد، اس کے رہن رکھنے کا مسئلہ بھی قابلِ غور ہے، کہ کیا شیئر کو رہن رکھنا جائز ہے یا نہیں ہے؟ اس سلسلے میں فقہا کی ان تصریحات کو سامنے رکھا جانا چاہیے، ایک تو یہ کہ فقہا نے مشاع چیز کے رہن کو نادرست قرار دیا ہے، چناں چہ یہ بات متعدد فقہی کتب میں ملے گی: **لایصح رهن المشاع.**(۲)

اور" **الأشباه** "میں ایک اصول کے طور پر یہ بتایا ہے کہ:

"ما قبل البيع قبل الرهن إلا في أربعة المشاع والمشغول والمتصل والمعلق عتقه بشرط قبل وجوده غير المدبر فيجوز بيعها لا رهنها."(۳)

---

(۱) المبسوط: ۱۴/۳۶، الشامي: ۵/۲۷۳، الموسوعة الفقهية: ۹/۹۶

(۲) الهداية: ۴/۵۰۸، البحر الرائق: ۸/۲۷۵، مبسوط السرخسي: ۲۱/۶۹

(۳) الدر المختار مع الشامي: ۶/۴۹۰

(جو چیز بیع کو قبول کرتی ہے، وہ رہن کو بھی قبول کرتی ہے، سوائے چار قسم کی چیزوں کے: ایک مشاع، دوسرے وہ چیز، جو رہن رکھنے والے کے حق میں مشغول ہو، تیسرے وہ جو کسی اور چیز سے متصل ہو اور چوتھے وہ غلام، جس کی آزادی کسی غیر موجود شرط پر معلق ہو، ان سب کی بیع تو جائز ہے؛ لیکن ان کا رہن رکھنا جائز نہیں۔)

اور یہ ظاہر ہے کہ کمپنی میں حصہ داروں کا بہت سا مال مشاع ہے۔ دوسرے یہ کہ فقہا نے لکھا ہے کہ شرکتِ عنان کا وہ شریک، جو بیع وشرا کا معاملہ نہیں کرتا، اس کو رہن رکھنے کا حق نہیں۔ "الفقه علی المذاهب الأربعة" میں احناف کا مسلک بتاتے ہوئے لکھا ہے:

"ومنها: أنه ليس لشريك العنان الذی لم يباشر البيع أن يرهن عينا من مال الشركة."(۱)

البتہ دیگر ائمہ امام شافعی وامام مالک وامام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک شئ مشاع کا رھن رکھنا جائز ہے۔(۲)

بانڈز کی خرید وفروخت

بانڈز کی حیثیت جیسا کہ عرض کیا گیا، "براءتِ سلطانی" کے مانند ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کی خرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟ فقہا نے "براءتِ سلطانی" (شاہی پروانہ) اور ائمہ کے مقررہ حصے (حظوظِ ائمہ) کی بیع پر کلام کیا ہے اور یہاں عبارات میں کچھ اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔

---

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعة: ۳/ ۸۷ (واللہ اعلم)

(۲) دیکھو: المحلی لابن حزم الظاهري: ۸/ ۸۸، بداية المجتهد: ۲/ ۲۰۵

''براءتِ سلطانی'' کے سلسلے میں ''الأشباہ و النظائر ''میں ہے:

" بیع البراء ات التی یکتبھا الدیوان للعمال لایصح" .

اور''درمختار''میں ہے:

''بیع البراء ات التي یکتبھا الدیوان علی العمال لایصح بخلاف حظوظ الأئمة.''

اورالبحرالرائق میں ہے:

'' شراء البراء ات التی یکتبھا الدیوان علی العمال لایصح بخلاف حظوظ الأئمة''. (۱)

ان عبارات میں ''براءتِ سلطانی'' کی بیع کا عدمِ جواز بیان کیا گیا ہےاوراس کی وجہ فقہا کرام نے یہ لکھی ہے، کہ براءت میں لکھی ہوئی چیز چوں کہ ابھی متعلقہ شخص کوحاصل نہیں ہوئی ہے؛اس لیے یہ غیر مملوک شی کی بیع ہے، جوجائز نہیں۔(۲)

مگر ہم جس مسئلے پر بحث کررہے ہیں ،اس میں عدمِ جواز کی علت پائی نہیں جاتی ، کیوں کہ جیسا کہ ظاہر ہے باونڈ سند قرض ہےاور یہ قرض کوئی معدوم چیز نہیں ، لہٰذا اس کوبراءتِ سلطانی کی بیع پر قیاس کرکے ،اس کی بیع کو ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔اسی بات کی طرف ہم نے بانڈ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اشارہ کیا تھا۔

اوررہا مسئلہ حظوظِ ائمہ کا،تو شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے کہ حظوظ(مقررہ حصے) کی بیع کے سلسلے میں ''صیر فیہ'' کے مؤلف سے پوچھا گیا،تو فرمایا کہ جائز نہیں۔(۳)

---

(۱) دیکھو:الأشباہ :۲/۲۸۴،الدرالمختار :۴/۵۱۶،البحر الرائق:۵/۲۸۰

(۲) الأشباہ : ۲/۲۸۵ ، البحرالرائق : ۵/۲۸۰، الدرالمختار:۴/۵۱۷

(۳) الشامي :۴/۵۱۶

اور ''الأشباہ ''الدرمختار''البحرالرائق '' میں اس کی بیع کے جواز کی تصریح کی گئی ہے۔(۱)

مگر یہ بھی ہمارے مسئلے سے متعلق نہیں ؛ کیوں کہ مقررہ حصہ بیچنا الگ بات ہے اور سند کا بیچنا الگ بات ہے؛ اسی لیے بعض کتابوں میں حظوظِ ائمہ کی جگہ خطوطِ ائمہ لکھا ہے اور خطوطِ ائمہ کی بیع کو نا جائز قرار دیا ہے۔(۲)

ایک اور چیز ہے، جس کو اس مسئلے کی نظیر کہا جا سکتا ہے ،وہ ہے جامکیہ کی بیع کا مسئلہ۔ جامکیہ وہ مقررہ حق یا حصہ ہے، جو اوقاف کی جانب سے اصحابِ وظائف کو ملتا ہے،اس کو بھی نا جائز قرار دیا ہے، بایں وجہ کہ یہ ''بیع الدين من غير من هو عليه'' (دین کو اس شخص کے ہاتھ بیچنا ،جس پر دین نہیں) ہے اور یہ جائز نہیں ۔(۳)

ان سب کے علاوہ اس مسئلے کی ایک واضح نظیر دورِ صحابہ میں بھی ملتی ہے، چناں چہ امام مسلم اور امام بیہقی رحمہما اللہ وغیرہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

«إنه قال لمروان أحللت بيع الربا؟ فقال مروان: مافعلت ؟ أحللت بيع الصكاک وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يستوفى قال: فخطب مروان الناس فنهى عن بيعها ،قال سليمان: فنظرت إلى حرس يأخذونها من أيدى الناس.» (۴)

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے مروان بن الحکم سے فرمایا، کہ کیا تم نے سود کو

---

(۱) الأشباه:۲/۲۸۵،الدر المختارمع الشامي:۴/۵۱۶،البحر الرائق:۵/ ۲۸۰

(۲) الشامي:۴/۵۱۷

(۳) الاشباه:۴/۱۴،الشامي :۴/۵۱۷

(۴) مسلم :۱۵۲۸، سنن البيهقي :۶/۳۱، مسند أبي عوانة:۳/۲۸۳

حلال کردیا ہے؟ مروان نے کہا کہ میں نے کیا ایسا کام کردیا؟ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے چیکوں کی بیع کو حلال کردیا، جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبضے سے پہلے کھانے کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ حدیث کے راوی حضرت سلیمان کہتے ہیں کہ پھر مروان نے لوگوں کو خطبہ دیا اور ان چیکوں کی بیع سے منع کیا۔ سلیمان کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ پہرہ دار لوگوں کے ہاتھوں سے ان کو لے رہے تھے۔)

اور امام احمد اور امام مالک رحمہما اللہ نے اپنی روایت میں یہ بھی بتایا ہے:

''مروان کے زمانے میں جب اس کا رواج ہوا، تو لوگوں نے مروان سے ان کی بیع کی اجازت لی اور اس نے اجازت دے دی، تب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے (اور موطا امام مالک میں یہ بھی ہے، کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور ایک صحابی نے) اس پر مروان سے گفتگو کی۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ نے حدیثِ رسول سے استدلال کرتے ہوئے چیک کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے اور ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں حضرت ابن عمر اور حضرت زید بن ثابت اور حضرت عامر سے بھی چیک کی بیع کا عدمِ جواز وارد ہوا ہے۔(۲)

مگر اس مسئلے میں اور صحابہ کے مذکورہ قول کی تشریح میں علماء کی دو رائیں ہیں، امام نووی رحمہ اللہ نے شرحِ مسلم میں اسی حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

'' وقد اختلف العلماء في ذلک، والأصح عند أصحابنا و غيرهم جواز بيعها ، والثاني منعها أخذاً بظاهر قول أبي هريرة وحجته.''(۳)

---

(۱) مسند أحمد: ۳۲۹/۲، مؤطا مالک: ۲۶۴

(۲) دیکھو: مصنف ابن أبي شيبة: ۳۶۳/۴

(۳) شرح مسلم: ۶/۲

(اس بارے میں علما کا اختلاف ہے، ہمارے اصحاب اور دیگر علما کے نزدیک اصح اس کے بیع کا جواز ہے اور دوسرا قول حضرت ابو ہریرہ کے قول اور ان کی دلیل سے احتجاج کرتے ہوئے اس کی ممنوعیت کا ہے۔)

اس کے بعد امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مجوزین کی طرف سے حضرت ابو ہریرہ کے قول و دلیل میں تاویل نقل کی ہے، کہ یہ عدم جواز اس صورت میں ہے، جب کہ چیک وصول کرنے سے قبل اس کی بیع کر دی جائے اور اگر کوئی شخص چیک وصول کرنے کے بعد چیک کی بیع کرے، تو یہ نا جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ کاغذ اس شخص کی ملکیت میں ہے اور صحابہ نے جو منع کیا ہے، وہ پہلی صورت سے منع فرمایا ہے اور انھوں نے مؤطا کی روایت سے اس پر استدلال کیا ہے؛ کیوں کہ اس میں یہ ہے:

"إن صكوكا خرجت للناس في زمن مروان بطعام، فتبايع الناس تلك الصكوك قبل أن يستوفوها" (١)

(کہ لوگوں کی خاطر مروان کے زمانے میں کھانے کی چیکوں کا رواج ہوا اور لوگ ان کو وصول کرنے سے پہلے ہی ان کو بیچنے لگے) صحابہ نے اس صورت سے منع فرمایا تھا۔

یہ ساری شکلیں سامنے رکھنے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ اس کی بیشتر نظیروں میں فقہا نے عدمِ جواز کا حکم کیا ہے اور صحابہ سے بھی بہ ظاہر یہی ثابت ہے؛ اس لیے بانڈز کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہ جا ملکیہ کی طرح "بيع الدين من غير من عليه الدين" (دین کو اس شخص کے ہاتھ بیچنا، جس پر دین نہیں) ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اگر چہ صحابہ کے قول میں

(١) شرح مسلم:٦/٢

تاویل کی ہے؛ مگر جمہور علما اس کا ظاہری مطلب ہی لیتے ہیں۔

بانڈز کا رہن

اب رہا مسئلہ بانڈز کے رہن رکھنے کا، تو یہ درست ہے؛ کیوں کہ رہن کا مقصود، اعتماد و وثوق پیدا کرنا ہے اور یہ بات یہاں حاصل ہو جاتی ہے؛ نیز رہن کی تعریف بھی اس پر صادق آتی ہے، کہ رہن کسی شئ کو ایسے حق کے عوض محبوس کرنا ہے، کہ اس حق کا وصول کرنا اس شئ سے ممکن ہو جیسے دیون ہیں۔

''هدایه'' میں ہے:

'' الرهن ... في الشريعة جعل الشي محبوساً بحق يمكن استيفائه من الرهن كالديون.''(۱)

اور یہاں بانڈز بھی سندِ قرض ہیں، لہٰذا ان سے اس حق کا وصول کرنا ممکن ہے، لہٰذا یہ درست ہے۔ واللہ اعلم

(۱) الهداية:۴/۵۰۰

احکامِ زکاۃ
جدید حالات کی روشنی میں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

احکامِ زکاۃ

التمہید

زمانے کی نیرنگیاں اوراس میں روز بہ روز بل کہ لمحہ بہ لمحہ ہونے والی تبدیلیاں و ترقیاں، انسان کی زندگی میں نئے حالات و نئے مسائل کی پیداوار کا ایک بڑا ذریعہ ہیں اوراس کی وجہ سے شرعی مسائل میں بھی اس قسم کے مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں جو ماقبل میں موجود نہیں تھے اور علما کرام کو ان پر غور وفکر اور قرآن و حدیث اور فقہ اسلامی کے ذخیرہ میں تدبر و تفقہ کی راہ سے ان کے حل کی راہیں تلاش کرنے کی ضرورت بھی محسوس ہوتی ہے۔

یہ بات فراموش نہ کرنا چاہئے کہ اسلام کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ اس کے اصول وضوابط اپنے اندر اس قدر لچک رکھتے ہیں کہ زمانے اور حالات کی ان تبدیلیوں اور ترقیوں میں بھی ایک مسلمان کو وہ اسلام کی سچی راہ دکھاتے ہیں اور حکم ربانی و منشأ نبوی کو معلوم کرلینے میں اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ چنانچہ اس طرح کے متعدد جدید مسائل پر اسلامی فقہ کے روشن و تابناک اصولوں کی روشنی میں ہر زمانے کے علما نے کام کیا اور ان کا حل نکالا ہے۔

زکاۃ — جیسا کہ معلوم ہے --- اسلام کا ایک اہم اور بنیادی رکن ہے اور مسلمان اس کو اللہ کی خوشنودی کے لئے ادا کرنے میں راحت وخوشی محسوس کرتے ہیں؛ مگر اس سلسلہ میں بھی بعض جدید مسائل پیدا ہوگئے ہیں جن کا حل نہایت ضروری ہے۔اسی کے پیش نظر ''مجمع الفقہ الاسلامی الہند'' کی جانب سے اس سلسلہ میں ایک سوال نامہ برائے مقالہ اس مجلس کے مجوزہ پانچویں فقہی سمینار بمقام اعظم گڑھ مؤرخہ: ۳۰/اکتوبر تا ۲/نومبر ۱۹۹۲ء کے لئے آیا تھا،اور احقر نے اس کا جواب ایک مقالے کی شکل میں لکھا تھا، جو مجلس کی جانب سے شائع ہونے والے ''مجلّہ فقہ اسلامی'' جلد پنجم حصہ دوم میں شائع شدہ ہے۔ ذیل کی سطور میں وہی مقالہ مختصر سی ترمیم اور اضافہ اور بعض مبہم مقامات کی توضیح کے ساتھ پیش کیا جارہا ہے، نیز ایک مقام پر اپنی ایک رائے سے رجوع کرکے دوسری رائے اختیار کی ہے۔

محورِاول

اموالِ زکاۃ اوران پر وجوبِ زکاۃ کی شرائط

احکامِ زکاۃ کے سلسلے میں یہ بحث کہ کس قسم کے اموال پر زکاۃ واجب ہوتی ہے؟ بڑی اہمیت کی حامل ہے،اسی طرح ان اموال پر وجوب زکاۃ کی شرائط کی بحث بھی نہایت اہم ہے۔

اموالِ زکاۃ

جہاں تک اموالِ زکاۃ کا مسئلہ ہے،اس میں قرآن وحدیث میں کوئی تحدید نہیں آئی ہے؛البتہ قرآن وحدیث میں غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ جن اموال پر زکاۃ فرض ہے،وہ چند قسموں پر مشتمل ہیں:

(۱)چوپائے جانور(اس سے مراد اونٹ،گائے اور بکری ہے)اورامام ابوحنیفہ اورامام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک اس میں گھوڑے بھی داخل ہیں۔

''الفقه على المذاهب الاربعه'' میں ہے:

''النعم:وهی الإبل والبقر والغنم، ثم وجوب الزكاة فی الخیل إنما هو قول أبی حنیفة و زفر''(۱)

(۲) سونا چاندی(اوراسی میں مروجہ نقدی داخل ہوگی)

''الفقه على المذاهب الاربعه'' میں ہے:

(۱) دیکھو الفقه على المذاهب الاربعه:۱/۵۴۱، الجوهرة النیرة:۱/۱۴۵

"جمهور الفقهاء يرون وجوب الزكاة في الأوراق المالية؛ لأنها حلت محل الذهب والفضة فى التعامل ويمكن صرفها بالفضة بدون عسر ، فليس من المعقول أن يكون لدى الناس ثروة من الأوراق المالية ويمكنهم صرف نصاب الزكاة منها بالفضة ولا يخرجون منها زكاة؛ ولذا أجمع فقهاء ثلاثة من الائمة على وجوب الزكاة فيها وخالف الحنابلة فقط" (۱)

(۳) سامانِ تجارت

(۴) معدن ورکاز

(۵) کھیتی اور پھل

ان پانچ قسم کے مالوں کے سوا کسی مال پر زکاۃ نہیں ہے۔(۲)

شرائطِ وجوبِ زکاۃ

البتہ ان اموال پر زکاۃ کے واجب ہونے کی کچھ شرطیں ہیں، اگر وہ پائی جائیں تو ان پر زکاۃ واجب ہوگی، ورنہ نہیں۔ ان شرائط کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلی شرط: ملکِ تام

پہلی شرط یہ ہے کہ مال پر ملکیت تامہ حاصل ہو، اگر ملکیت تامہ حاصل نہیں تو زکاۃ واجب نہ ہوگی۔ اور ملکیت تام کا مطلب یہ ہے کہ مال مملوک بھی ہو اور قبضہ میں بھی ہو، اگر مملوک تو ہے، مگر قبضہ میں نہیں یا قبضہ میں ہے، مگر مملوک نہیں تو وہ مال ایسا ہے جس پر

(۱) الفقه على المذاهب الأربعة:۱/ ۵۴۹

(۲) الفقه على المذاهب الأربعة :۱/ ۵۴۱

ملکیت تامہ حاصل نہیں ہے۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"وسببه (أى سبب افتراضها) ملک نصاب حولی تا م" (۱)

علامہ شامی نے لکھا ہے:

" لأن المراد بالتام المملوک رقبةً ویداً "(۲)

اورعلامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے صاحب کنز الدقائق کے قول "ملک" پرلکھا ہے:

"وأطلق (أى صاحب الکنز) الملک فانصرف الی الکامل وهو المملوک رقبةً ویداً ." (۳)

ان تصریحات سے واضح ہوا کہ ملک تام سے مراد مال کا رقبۃً ویداً دونوں طرح مملوک ہونا ہے اور وجوب زکاۃ کی اسی شرط کے پیشِ نظر فقہا نے مالِ مکاتب پر زکاۃ نہ ہونے کی تصریح کی ہے، اسی طرح گم شدہ مال اور مالِ مغصوب جس پر کوئی بینہ نہ ہو اور وہ مال جو کسی جنگل میں مدفون ہو، ان سب پر بھی زکوۃ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ سب اگر چہ رقبۃً مملوک ہیں؛ مگر قبضہ میں نہیں ہیں۔

درمختار وشامی میں ہے:

"خرج مال المکاتب أى خرج بالتقیید به لأن المراد بالتام المملوک رقبةً و یداً وملک المکاتب لیس بتام لوجود المنافی .... قلت (والقائل الشامی): وخرج

---

(۱) الدر المختار مع الشامي:۳/۱۷۴

(۲) الدر المختار مع الشامي:۳/۱۷۵

(۳) البحر الرائق:۲/۳۵۵

أيضا نحو المال المفقود، والساقط، ومغصوب لا بينة عليه و مدفون في برية فلا زكاة عليه؛ لانه وإن كان مملوكا له رقبةً لكن لا يد له عليه"(۱)

خرید کردہ غیر مقبوض مال پر زکاۃ

اسی سے اس سوال کا جواب بھی نکل آیا کہ مالِ تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کردی گئی ہو؛ لیکن مال کی وصولی اب تک نہیں ہوئی، اس خرید کردہ غیر مقبوض مال پر زکاۃ ہے یا نہیں؟

جواب ظاہر ہے کہ اس پر زکوۃ نہیں ہے، وجہ وہی ہے کہ یہ مال اگرچہ خریدار کی ملکیت میں آگیا؛ مگر اس کے ہاتھ اور قبضہ میں نہیں آیا ہے؛ لہٰذا یہ خریدار کی ملک تام نہیں ہے جو وجوب زکاۃ کی شرط ہے۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے اس جزئیہ کی تصریح کی ہے:

"وأطلق الملک، فانصرف الى الكامل، وهو المملوک رقبةً ويداً، فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض..... لعدم اليد". (۲)

پیشگی ادا کردہ قیمت پر زکاۃ

اسی طرح مالِ تجارت کی پیشگی ادا کردہ قیمت کی زکاۃ، خریدار پر نہیں ہوگی؛ کیوں کہ خریدار نے جب بائع کو پیشگی قیمت دے دی، تو وہ اس کی ملک سے نکل کر بائع کی ملک میں داخل ہوگیا؛ لہٰذا خریدار پر اس کی زکوۃ نہ ہوگی۔

(۱) الدر المختار مع الشامي:۳/۱۷۵

(۲) البحر الرائق:۲/۳۵۵

البحر الرائق میں ہے :

”ولا زكاة على المشتری؛ لأن الثمن زال عن ملكه الى البائع“ .(۱)

البتہ بائع پر اس کی زکاۃ لازم ہوگی جب کہ اس پر ایک سال گذر جائے، و هو ظاهر۔

اڈوانس یا ڈپوزٹ پر زکاۃ

تیسرا مسئلہ اسی ضمن میں یہ بھی زیر بحث آتا ہے کہ کرایہ کے دکانوں اور مکانوں پر جو ”اڈوانس“ دیا جاتا ہے اور عقد اجارہ کے ختم یا فسخ ہو جانے پر کرایہ دار کو واپس کیا جاتا ہے، اس پر زکاۃ ہے یا نہیں اور ہے تو کس پر ہے، کرایہ دار پر ہے، یا مالک مکان پر؟

یہ تو ظاہر ہے کہ اڈوانس کی رقم مالکِ مکان کی ملکیت میں نہیں ہے؛ اگر چہ فی الحال اس کا اس پر قبضہ ہے؛ لہٰذا مالکِ مکان پر اس رقم کی زکاۃ عائد نہیں ہوتی۔ اب رہا یہ کہ کرایہ دار جو کہ اس رقم اڈوانس کا مالک ہے، اس پر اس کی زکاۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

اس سلسلہ میں پہلے اس رقم کی نوعیت متعین کرنا چاہئے، اس رقم کے متعلق متعدد احتمالات ہیں:

(۱) ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ قرض ہو؛ مگر تعامل اور عرف اس کا رد کرتے ہیں؛ کیوں کہ قرض میں میعاد مقرر نہیں ہو سکتی، فقہا نے لکھا ہے:

”كل دين حال إذا أجله صاحبه صار مؤجلا إلا القرض، فإن تأجيله لا يصح.“ (۲)

اور جب چاہے واپس کیا جا سکتا ہے اور اڈوانس کی رقم میں یہ بات مفقود ہے؛

---

(۱) البحر الرائق:۲/۳۵۷

(۲) الهداية :۳/۶۰، البحر الرائق:۶/۲۰۲،فتح القدير:۶/۴۸۴

لہٰذا یہ قرض نہیں ہے۔

(۱) دوسرا احتمال یہ ہے کہ امانت یا ودیعت ہو؛ مگر یہ احتمال بھی اس لئے صحیح نہیں کہ امانت اگر بغیر تعدی کے تلف ہو جائے تو اس کا ضمان نہیں آتا۔

چناں چہ صاحب ''هداية'' لکھتے ہیں:

'' الوديعة أمانة في يد المودع إذا هلكت لم يضمنها .''(۱)

امام ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں:

'' وجملته أن الوديعة أمانة،فإذا تلفت بغير تفريط من المودع فليس عليه ضمان، سواء ذهب معها شيء من مال المودع أم لم يذهب، وهذا قول أكثر اهل العلم. ''(۲)

علامہ ابواسحاق شیرازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''والوديعة أمانة في يد المودع، فإذا تلفت بغير تفريط لم تضمن؛ لما روى عن عمر و بن شعيب عن ابيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أودع وديعة فلا ضمان عليه .... وهو إجماع فقهاء الامصار.''(۳)

مگر اڈوانس کے سلسلہ میں عرف اور عادت سے ثابت ہے کہ یہ رقم ہر صورت میں واجب الادا ہوتی ہے؛ خواہ وہ تلف ہی کیوں نہ ہو جائے اور خواہ تعدی کی صورت ہو یا نہ ہو؛ لہٰذا اس کو امانت وودیعت بھی نہیں کہہ سکتے۔

---

(۱) الهداية : ۳/۲۷۳

(۲) المغني : ۹/۲۵۷

(۳) المهذب : ۳/۳۸۶

(۳) تیسرا احتمال اس کے بارے میں یہ ہے کہ یہ رقم عاریت ہو؛ لیکن یہ بھی صحیح نہیں، ایک تو اس وجہ سے کہ عاریت میں بھی مالک کو ہر وقت رجوع کا حق ہوتا ہے، اور اڈوانس میں یہ بات نہیں ہے۔ دوسرے عاریت بھی مثل ودیعت امانت ہے، جس کے بغیر تعدی ہلاک وتلف ہو جانے سے ضمان لازم نہیں آتا۔

صاحب ہدایہ اپنی کتاب ''بداية المبتدی'' میں لکھتے ہیں:

'' وللمعير أن يرجع في العارية متى شاء، والعارية أمانة ان هلكت من غير تعدّ لم يضمن.'' (۱)

اور یہ ظاہر ہے کہ اڈوانس کی رقم ہلاک وتلف ہو جانے کی صورت میں بھی واجب الادا شمار ہوتی ہے۔ تیسرے علما نے لکھا ہے کہ عاریت اگر دراہم ودنانیر یا مکیلی یا موزونی یا معدود شئے ہو تو وہ قرض کے حکم میں ہوتی ہے۔

چناں چہ فقہا نے لکھا ہے:

''و عارية الدراهم و الدنانير والمكيل والفلوس والموزون والمعدود قرض .''(۲)

لہٰذا اڈوانس کی رقم کو عاریت کہنے کی صورت میں بھی وہ قرض ہی کہلائے گی اور اوپر عرض کر چکا ہوں کہ اڈوانس کی رقم کے بارے میں یہ احتمال عرف وعادت کی رو سے صحیح نہیں؛ لہٰذا اڈوانس کی رقم عاریت میں بھی داخل نہیں ہو سکتی۔

(۴) اس سلسلہ میں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ اڈوانس کی رقم رہن ہو اور یہ احتمال کافی حد تک اس رقم اڈوانس پر منطبق ہو سکتا ہے، ایک تو اس لئے کہ شئے مرہون جس

(۱) بداية المبتدي :۱/۲۰۶

(۲) الهداية:۳/۲۶۵، المبسوط:۱۱/۱۴۵

طرح مضمون ہوتی ہے، اسی طرح اڈوانس کی رقم بھی مضمون ہوتی ہے۔ دوسرے اس لیے کہ ''شیٔ مرہون'' کی واپسی جس طرح اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک کہ ''مرہون بہ'' (دین) کو واپس نہ کیا جائے، اسی طرح اڈوانس کی رقم بھی اس وقت تک واپس نہیں ہوتی جب تک کہ کرایہ دار، گھر یا دکان مالک کے حوالے نہ کردے۔ تیسرے اس لیے کہ رہن میں جس طرح ''شیٔ مرہون'' کو مرتہن کے پاس رکھنے کا مقصد مرتہن کے دل میں وثوق پیدا کرنا ہے، اسی طرح اڈوانس دینے کا بھی یہی مقصد ہے۔

جب یہ واضح ہوگیا کہ اڈوانس کی رقم ''شیٔ مرھون'' کے مشابہ ہے تو اب اس کے بارے میں زکاۃ کا حکم معلوم کرنا آسان ہوگیا۔ علما نے لکھا ہے کہ ''شیٔ مرہون'' اگر مرتہن کے قبضہ میں ہو، تو اس پر زکاۃ نہیں ہے؛ کیوں کہ زکاۃ کے وجوب کی ایک شرط — جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا — ملک تام ہے اور ملک تام نام ہے مال کے مملوک ومقبوض ہونے کا اور شیٔ مرہون چوں کہ مالک کے قبضہ میں نہیں ہے، اس لیے اس پر ملک تام نہیں؛ لہٰذا اس پر زکاۃ واجب نہ ہوگی۔

علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے:

'' ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد.''(۱)

درمختار و ردالمحتار میں ہے:

'' ولا في مرهون أى لا على المرتهن لعدم ملك الرقبة ولا على الراهن لعدم اليد''. (۲)

(۱) البحر الرائق:۲/۳۵۵

(۲) الدر المختار و رد المحتار:۳/۱۸۰

بالکل اسی طرح اڈوانس کی رقم پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے، نہ مالک پر؛ کیوں کہ مالک کے قبضہ میں نہیں ہے اور نہ راہن پر؛ اس لیے کہ وہ اس کا مالک ہی نہیں۔ واللہ اعلم

مارٹ گیج { MORTGAGE } پر دی ہوئی رقم پر زکاۃ

آج کل ایک معاملہ شہروں میں یہ رائج ہوتا جا رہا ہے کہ گھر کرایہ پر لینے دینے کی جگہ مارٹ گیج { MORTGAGE } پر معاملہ کیا جا رہا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ مالکِ مکان ایک خطیر رقم مثلاً لاکھ دو لاکھ روپئے لے کر اپنا گھر بلا کرایہ، رقم دینے والے کو ایک مقررہ مدت تک رہنے کے لیے دے دیتا ہے، اور جب وہ مدت پوری ہو جاتی ہے تو رقم دینے والا مکان خالی کر دیتا ہے اور مالکِ مکان اس کی وہ رقم واپس کر دیتا ہے۔

یہ معاملہ شرعی اعتبار سے ناجائز ہے؛ کیوں کہ اس میں شئ مرہون سے مرتہن نفع اٹھا رہا ہے اور یہ حرام ہے، یہاں اس وقت اس کی بحث مقصود نہیں ہے، ہم نے اس پر دوسرے مقام پر کلام کیا ہے، یہاں بحث یہ ہے کہ اس { MORTGAGE } پر دی ہوئی رقم پر زکاۃ کس کے ذمہ ہے؟ مالکِ مکان پر یا رقم دینے والے پر؟

یہ صورت بظاہر اس صورت کے مشابہ ہے جس کو فقہا بیع بالوفا کہتے ہیں، جس میں یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص اپنی زمین کسی کو اس شرط پر بیچ دیتا ہے کہ وہ کسی اور کو یہ فروخت نہیں کرے گا، اور بعد میں اس سے وہ خود پہلی قیمت پر خرید لے گا۔ اس کو بھی اکثر فقہا نے ناجائز کہا ہے، اور اس دی ہوئی رقم پر زکوٰۃ کے سلسلہ میں اختلاف فرمایا ہے:

علامہ شامی نے اس سلسلہ میں تین اقوال ذکر کئے ہیں:

”ایک یہ کہ اس کی زکوٰۃ مالکِ مکان پر ہوگی؛ کیوں کہ یہ رقم اس کی

ملکیت میں داخل ہوگئی۔دوسرا یہ کہ اس کی زکوٰۃ مشتری (مکان خریدنے والے)یعنی رقم دینے والے پر ہوگی؛ کیوں کہ وہ خود بھی اس رقم کا اپنے کو مالک سمجھتا ہے۔تیسرا یہ کہ اس کی زکاۃ دونوں پر ہوگی۔پھر علامہ شامی نے لکھا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ اس کی زکاۃ مشتری(رقم دے کر مکان حاصل کرنے والے)پر ہونا چاہیے کیوں کہ یہ صورت بمنزلۂ رہن کے ہے؛لہٰذا یہ رقم بائع پر دین ہوگی۔"(۱)

ان کی عبارت یہ ہے:

" ینبغي لزومها علی المشتری فقط علی القول الذی علیه العمل الآن من أن بیع الوفاء منزل منزلة الرهن، وعلیه فیکون الثمن دیناً علی البائع."

میں کہتا ہوں کہ زیرِ بحث "مارٹ گیج والی صورت" میں بھی زکاۃ، رقم دینے والے پر ہونا چاہیے،نہ کہ مالکِ مکان پر،کیوں کہ مالکِ مکان تو اس رقم کا مالک نہیں ہے اور وہ رقم اس پر دین ہے جس کا واپس کرنا اس پر لازم ہے اور اس کے بر خلاف رقم دینے والا اس کا مالک ہے اور اس کو وہ رقم بعد میں ملے گی؛ کیوں کہ یہ رقم قرض ہے اور قرض پر دی ہوئی وہ رقم جس کی واپسی یقینی ہو،یا اس کی واپسی کا غالب گمان ہو،اس کی زکاۃ قرض دینے والے پر ہوتی ہے۔

مدارس میں جمع شدہ رقم پر زکاۃ

وجوب زکوٰۃ کی جو شرط یہاں زیرِ بحث آئی ہے،یعنی "ملک تام"اس سے یہ بھی

---

(۱) الشامي:۳/۱۷۷

معلوم ہوا کہ جس مال کا کوئی متعین مالک نہ ہو، جیسے مدارس اور اداروں میں جمع شدہ رقوم ان پر بھی زکاۃ نہیں ہے۔

علامہ یوسف القرضاوی نے ''فقہ الزکاۃ'' میں لکھا ہے:

'' ایسا مال جس کا کوئی متعین مالک نہ ہو اس پر زکاۃ نہیں، مثلاً حکومت زکاۃ اور ٹیکس وغیرہ سے جو مال حاصل کرتی ہے، اس پر زکاۃ واجب نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس مال کا کوئی متعین مالک نہیں ہے؛ بل کہ یہ مال تمام امت کی ملکیت ہے۔''(۱)

اور بعض علما نے رقوم مدرسہ وادارہ پر زکاۃ کے عدم وجوب کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ اگر وہ رقم صدقاتِ واجبہ کی ہے، تو اس لیے اس پر زکاۃ نہیں کہ اگر یہ رقم اصل مالک کے پاس ہی ہوتی اور وہ چندہ میں نہ دیا ہوتا تب بھی اس پر زکاۃ نہیں ہے؛ کیوں کہ فقہا نے لکھا ہے کہ زکاۃ اگر نہ دیا تو آئندہ سال زکاۃ کی مقدار وضع کر کے باقی مال پر زکاۃ واجب ہوگی۔ (۲)

اور اگر وہ رقم مد عطیہ کی ہو تو مہتمم کی تحویل میں دے دینے کے بعد چوں کہ وہ معطی کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے، اس لیے اس پر بھی زکاۃ نہیں اور یہ بمنزلہ غلۃ الوقف ہے۔

مالِ حرام پر زکاۃ ہے؟

اور اسی شرط وجوب زکاۃ کے نتیجہ میں یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خالص حرام مال جیسے: رشوت، غصب، سود یا چوری وغیرہ کا مال چوں کہ ملکیت میں نہیں آتا؛ لہٰذا اس پر بھی زکاۃ نہیں ہے؛ البتہ اس حرام مال کو اولاً ان لوگوں تک پہنچانے کی کوشش کی جائے گی، جن کا یہ مال ہیا اور اگر پتہ نہ چلے تو پھر فقرا پر کل کا کل مال صدقہ کرنا واجب ہے۔

علامہ شامی نے لکھا ہے:

---

(۱) فقہ الزکاۃ:۱/۱۷۶

(۲) احسن الفتاوی:۱/۴۳۱-۴۳۲

" في القنية: لو كان الخبيث نصاباً لا يلزمه الزكاة لأن الكل واجب التصدق عليه، فلا يفيد إيجاب التصدق ببعضه، ومثله في البزازية." (۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کو حاشیہ " البحر الرائق " پر نقل کر کے شرنبلالی سے یہ بھی نقل کیا ہے:

" وبه صرح في شرح المنظومة ويجب عليه تفريغ ذمته برده الى أربابه إن علموا وإلا إلى الفقراء-" (۲)

غرض مال حرام خالص واجب التصدق ہے، اور اس پر زکاۃ نہیں ہے اور دی جائے تو مقبول بھی نہیں ہے۔

حدیث میں ہے: « لا يقبل الله إلا الطيب » (۳)

اور اس کی توجیہ یہی کی گئی ہے کہ یہ مال حرام اس شخص کی ملکیت میں نہیں ہے، جس نے غلط طریقہ سے اس کو حاصل کیا ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ نے امام قرطبی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

" وإنما لا يقبل الله الصدقة بالحرام، لأنه غير مملوك للمتصدق وهو ممنوع من التصرف فيه والمتصدق به متصرف فيه." (۴)

غرض یہ کہ مال حرام ملکیت میں نہیں آتا؛ لہٰذا اس مال پر زکوۃ واجب نہیں ہے۔

(۱) الشامي على الدر المختار: ۳/۲۱۸
(۲) منحة الخالق على البحر الرائق: ۲/۲۰۵
(۳) البخاري: ۱۴۱۰، مسلم: ۱۰۱۴
(۴) فتح الباري: ۳/۲۷۹

مال مخلوط بالحرام پر زکاۃ

البتہ ایسے مال پر زکاۃ واجب ہوگی جو مال حرام سے مخلوط ہو اور دونوں مالوں میں امتیاز مشکل ہو جائے؛ کیوں کہ اپنے حلال مال کے ساتھ حرام مال ملانے سے یہ مال حرام بھی اس کی ملک میں داخل ہو جائے گا؛ لہٰذا اس مخلوط مال پر زکاۃ واجب ہوگی۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" وفي فتح القدير و غيره: لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خبيث و لذا قالوا: لو أن سلطاناً غصب مالًا وخلطه صار ملكاً له حتى و جبت عليه الزكاة."(۱)

یہ قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے مسلک پر اس مال مخلوط پر بھی زکاۃ واجب نہ ہوگی؛ کیوں کہ ان کے نزدیک ملک ثابت نہیں ہے۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ لکھتے ہے:

" أما على قولهما فلا يثبت الملك."(۲)

لیکن امام صاحب کے قول پر بھی مخلوط مال پر وجوب زکاۃ اس صورت پر ہے، جب کہ مال مخلوط کے سوا بھی نصاب زکاۃ ہو؛ اگر مخلوط مال کے سوا کوئی اور نصاب اس شخص کے پاس نہ ہو، تو اس میں زکوۃ نہیں ہے۔

علامہ شامی نے ''تاتارخانیہ'' سے نقل کیا ہے:

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۳۵۹

(۲) البحر الرائق: ۲/۳۵۹

" من ملك أموالاً غير طيبة، أو غصب أموالاً و خلطها ملكها بالخلط و يصير ضامناً؛ وإن لم يكن له سواها نصاب، فلا زكاة عليه فيها وإن بلغت نصاباً ." (۱)

اوراس کی وجہ یہ ہے کہ غیروں کے جو اموال اس نے اپنے مال میں ملا دیے ہیں، وہ غیروں کو واپس کرنا لازم ہے۔لہٰذا یہ مدیون ہوا اور مدیون کا مال اگر دین سے زائد نہ ہو تو اس میں زکاۃ نہیں ہے۔ چناں چہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے:

" لأنه مديون و مال المديون لا ينعقد سبباً لوجوب الزكوة عندنا ." (۲)

اس توضیح سے مخلوط مال پر وجوب زکاۃ کے قول پر جو اشکال علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں پیدا کیا ہے وہ ختم ہو گیا، انہوں نے اشکال یہ کیا ہے:

" وهو مشكل لأنه وإن كان ملكه عند أبي حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه، فينبغي أن لا تجب الزكاة فيه على قوله." (۳)

(خلط سے امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ملک تو ثابت ہو جاتی ہے، مگر چوں کہ یہ مال مشغول بالدین ہے اور وجوب زکاۃ کی شرط دین سے فارغ ہونا ہے، اس لیے اس مخلوط مال پر زکاۃ نہ ہونا چاہیے۔)

مگر اوپر کی وضاحت نے بتا دیا کہ یہ وجوب اس وقت ہے جب کہ اس مال کے سوا دوسرا مال نصاب موجود ہو؛ لہٰذا اشکال ختم ہو گیا؛ لیکن بہ قول علامہ شامی رحمہ اللہ

---

(۱) الشامي :۳/ ۲۱۸

(۲) الشامي :۳/ ۲۱۸

(۳) البحر الرائق : ۲/ ۳۵۹

"تاتارخانیہ" کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زکاۃ اس زائد مال نصاب میں واجب ہوگی نہ کہ اس مخلوط مال میں۔

" لكن لايخفي أن الزكاة حينئذ إنما تجب فيما زاد عليها لا فيها."(۱)

لہٰذا خلاصہ یہ نکلا کہ مخلوط مال سے زائد مال نصاب اگر ہے تو اس زائد مال پر زکاۃ آئے گی اور مخلوط مال میں زکاۃ نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس کا اس کے حق داروں کو لوٹانا واجب ہے، البتہ مالِ مخلوط پر اس وقت ضرور زکاۃ واجب ہو جائے گی، جب کہ اس کے حقدار لوگ اس شخص کو بری کر دیں، چناں چہ" البحر الرائق" میں "مبتغی" کے حوالہ سے یہ قید نقل کر کے اس کو قیدِ حسن قرار دیا ہے۔(۲)

اسی طرح اس وقت بھی اس مال میں زکاۃ ہوگی، جب کہ ان حرام اموال کے مالک معلوم نہ ہوں۔

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ نے حاشیہ" البحرالرائق" اور حاشیہ "در مختار" دونوں میں اپنے شیخ سے نقل کیا ہے:

" بأن المراد ما إذا لم يعلم أصحاب الأموال المغصوبة؛ لأن الدين إنما يمنع وجوب الزكاة إذا كان له مطالب من جهة العباد و بجهل أصحابه لا يبقى له مطالب فلا يمنع وجوبها." (۳)

اس پوری تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مالِ مخلوط بالحرام پر دو صورتوں میں زکاۃ آتی ہے:

---

(۱) دیکھو الشامي :۳/۹۱۸

(۲) البحرالرائق : ۲/۳۶۰

(۳) الشامي حاشية البحر الرائق:۲/۳۶۰، ورد المحتار:۳/۲۱۸

(۱) ایک تو اس صورت میں جب کہ اس حرام مال کے حقدار بری کر دیں۔

(۲) دوسرے اس وقت جب کہ اس کے اصحاب وحق دار معلوم نہ ہوں۔

ان دو کے علاوہ باقی اور صورتوں میں اس پر زکاۃ تو واجب نہ ہوگی؛ البتہ اس پر حرام اموال کو ان لوگوں تک پہنچانا ضروری ہوگا، جن کے یہ اموال ہیں۔ واللہ اعلم

دین کی اقسام اور ان پر زکاۃ کی تفصیل

ملکیت کی شرط پر ایک مسئلہ یہ بھی زیر بحث آتا ہے کہ قرض کی زکاۃ کس پر ہوگی، دائن (قرض دینے والے) پر جو کہ اس کا مالک ہے یا مدیون (قرض دار) پر جس کے قبضہ میں ہے؟

یہ تو ظاہر ہے کہ مدیون (قرض دار) پر اس کی زکاۃ ہو نہیں سکتی؛ کیوں کہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، پھر جب کہ مدیون پر دین کی وجہ سے بقدر دین اس کے اپنے مال میں بھی زکاۃ نہیں ہے، تو جو اس کا مال بھی نہیں، اس پر اس کے ذمہ زکاۃ کا عائد کرنا غیر معقول ہے۔

البتہ دائن (قرض دینے والے) پر بوجہ ملکیت کے اس کی زکاۃ عائد ہو سکتی ہے؛ مگر اس سلسلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ دین کی باعتبار وصولیابی کی امید و ناامیدی کے کئی قسمیں ہیں:

(۱) مال دین کا، مدیون انکار کرے اور اس پر بینہ بھی نہ ہو، ایسے مال دین پر زکاۃ نہیں ہے۔ (۱)

(۲) دین پر بینہ نہ تھا اور مدیون انکار کر رہا تھا، پھر کسی طرح بینہ قائم ہو گیا، تو اس دین پر بھی گزشتہ ایام کی زکوۃ نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے:

---

(۱) الهداية: ۱/ ۱٦٦

”ومن له على آخر دين فجحده سنين، ثم قامت به بينة لم يزكه لما مضى“ .(۱)

(۳) مدیون انکار کرے اور دین پر بینہ قائم ہو، اس صورت میں گذشتہ سالوں کی زکوۃ لازم ہے۔(۲)

اور امام محمد سے عدم وجوب منقول ہے اور بعض علما نے اسی کی تصحیح کی ہے۔(۳)

(۴) مدیون انکار کرے اور بینہ نہ ہو؛ مگر قاضی کو اس کا علم ہو، اس میں علما کے دو قول ہیں: ایک قول میں اس مال دین پر زکاۃ ہے؛ مگر مفتی بہ قول اس صورت میں عدم وجوب کا ہے۔

في الدر المختار :

” إن المفتى به عدم القضاء بعلم القاضى. قال الشامي: أى عدم صحة قضاء القاضى اعتماداً على علمه ، فلو علم بالجحود وقضى به لم يصح ولا يجب أن يزكى لما مضى.“ (۴)

(۵) دین مقر پر ہو اور وہ غنی ہو، اس صورت میں اس مال پر زکاۃ ہے۔

(۶) دین مقر پر ہو اور وہ تنگ دست ہو ان دونوں صورتوں میں بھی زکاۃ ہے صاحب ہدایہ نے فرمایا:

”ولو كان الدين على مقر ملئ أو معسر تجب الزكاة.“(۵)

---

(۱) الهداية:۱/ ۱۶۶

(۲) الهداية:۱/۱۶۷

(۳) دیکھو در مختار والشامي :۳/۱۸۵

(۴) الشامي:۳/۱۸۵

(۵) الهداية:۱/۹۷

(۷) دین مقر پر ہو اور اس کو قاضی نے مفلس قرار دے دیا ہو، اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس دین کی زکوۃ لازم ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک واجب نہیں ہے:

"ولو كان الدين على مقرّ مفلّس فهو نصاب عند أبي حنيفة ، وعند محمد لا يجب، وأبو يوسف مع أبي حنيفة في حكم الزكاة."(۱)

مگر جن صورتوں میں دائن پر گذشتہ سالوں کی زکوۃ آتی ہے، ان میں دین قوی جیسے قرض پر اس صورت میں زکوۃ دینا واجب ہوگا جب کہ مثلاً اس قرض میں سے چالیس درہم وصول ہو جائیں اور دین متوسط میں سے دوسو درہم وصول ہونے پر زکاۃ دینا لازم ہوگا اور جن میں گذشتہ سالوں کی زکوۃ نہیں ہے، ان میں وصولی کے بعد ایک سال گذرنے پر زکوۃ لازم ہوگی۔(۲)

خلاصہ یہ کہ دائن پر دین کی زکاۃ یا تو اس وقت لازم ہوگی، جب کہ مدیون دین کا اقرار کرے یا اس وقت جب کہ دین پر بینہ قائم ہو؛ کیوں کہ ان سب صورتوں میں دائن کو مالِ دین پر ملکیت تامہ حاصل ہے۔مملوک ہونا تو ظاہر ہے اور قبضہ اگر چہ حقیقۃً نہیں ہے، لیکن چوں کہ اس کو مال دین تک وصول ورسائی ممکن ہے؛ لہٰذا یہ حکماً قبضہ ہے، پس ملکیت تامہ حاصل ہوگئی؛ لہٰذا ان پر زکاۃ ہوگی اور دوسری صورتوں میں قبضہ نہ حقیقۃً ہے؛ نہ حکماً؛ اس لیے زکاۃ نہ ہوگی، اسی کو صاحب ہدایہ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے:

" لا مكان الوصول إليه ابتداءً أو بواسطة التحصيل. "(۳)

---

(۱) الهداية :۱/ ۱۸۷

(۲) الفقه على الأربعة:۱/ ۵۴۷

(۳) الهداية:۱/ ۱۶۷

کیا مماطل دین پر دین کی زکاۃ واجب قرار دی جاسکتی ہے؟

اوپر کی توضیح سے معلوم ہوا کہ دین کے سلسلہ میں زکاۃ دائن پر ہوتی ہے، نہ کہ مدیون پر؛ مگر بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مدیون باوجود اقرار کے ٹال مٹول کرتا ہے اور باوجود قدرت کے ادائے قرض میں غیر معمولی تاخیر کرتا ہے اور خود اس دین سے تجارت کر کے منافع حاصل کرتا رہتا ہے،تو اب سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں بھی کیا دائن پر وجوبِ زکاۃ کا حکم ہوگا یا مماطل دین پر دین کی زکاۃ واجب قرار دی جائے گی؟

جہاں تک اس صورت میں دائن پر زکاۃ کا مسئلہ ہے تو احقر کا خیال ہے کہ اس پر زکاۃ نہ ہونا چاہئے ،بشرطیکہ وہ دین کے وصول کرنے میں عاجز و غیر قادر ہو اور اس کی نظیر یہ جزئیہ ہے کہ والی و حاکم اگر کسی کے دین کا اقرار تو کرتا ہو؛ مگر دیتا نہ ہو، تو فقہا نے لکھا ہے کہ اس میں زکوۃ نہیں ،اسی طرح اگر قرض دار بھاگ گیا اور دائن طلب کرنے سے عاجز ہو تو زکاۃ نہ ہونا امام محمد رحمہ اللہ سے منقول ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”وفي المحيط عن المنتقى عن محمد : لو كان له دين على وال و هو مقر به الّا انه لا يعطيه و قد طالبه بباب الخليفة، فلم يعطه، فلا زكاة فيه، و لو هرب غريمه وهو يقدر على طلبه أو التوكيل بذلك فعليه الزكاة وان لم يقدر على ذلك فلا زكاة عليه .(۱)

امام احمد رحمہ اللہ کے مسلک میں بھی دائن پر زکاۃ نہ ہونے کی ایک روایت

(۱) الشامي:۳/۱۸۴

نقل کی گئی ہے، جیسا کہ المغني لابن قدامة (۳۴۵/۲)، المحرر في الفقه:(۲۱۹/۱)، الفروع :(۲۵۱/۲) اور الانصاف:(۲۲/۳) میں بیان کیا گیا ہے۔

اور'' الانصاف '' میں یہ بھی ہے کہ بعض نے اس روایت کی تصحیح بھی کی ہے، اور شوافع کے نزدیک اگر چہ اصح یہ ہے کہ اس کی زکاۃ دائن پر ہے، تاہم شوافع کے یہاں بھی ایک روایت یہ ملتی ہے کہ اس کی زکاۃ دائن پر نہیں ہے جیسا کہ'' التنبیه'' (۵۵/۱) میں نقل کی گئی ہے۔

رہا مدیون پر زکاۃ کے عائد کرنے کا مسئلہ تو یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا، جس کی وجہ ظاہر ہے، وہ یہ کہ اس مال کا وہ مالک نہیں، نیز اس کے ذمہ تو کل رقم دین کو واپس لوٹانا واجب ہے، اس کے لیے بعض حصہ کا صدقہ (زکوۃ) میں دینا کیا مفید ہوسکتا ہے؟ جیسے کوئی غصب کرلے، تو اس مال مغصوب میں زکوۃ کو واجب قرار دینا کیا مفید ہوسکتا ہے، جب کہ اس کے اوپر تو کل مال مغصوب کا مغصوب منہ کو اور وہ نہ ہو تو فقرا کو دینا واجب ہے؟ چناں چہ اسی دلیل سے اموال غیر طیبہ پر زکاۃ نہ ہونا فقہا نے لکھا ہے۔

علامہ شامی رَحِمَهُ اللهُ نے لکھا ہے:

'' في القنية لو كان الخبيث نصابا لا يلزمه الزكاة لان الكل واجب التصدق عليه، فلا يفيد ايجاب التصدق ببعضه .''(۱)

غرض یہ کہ مدیون کو دین واپس کرنے کا ذمہ دار قرار دینا چاہیے، نہ کہ دین کی زکاۃ کا (واللہ اعلم)۔ جمہور کا یہی مسلک ہے؛ البتہ مماطل پر زکوۃ کا وجوب بعض ائمہ سے چوں کہ منقول ہے، اس لیے اگر کوئی مصلحت اس کی داعی ہو تو اس قول کو بھی

(۱) الشامي:۲۱۸/۳

اختیار کیا جا سکتا ہے، جیسے امام نخعی رحمہ اللہ وامام عطا رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے۔(۱)

پراویڈنٹ فنڈ{PF}پر زکاۃ

سرکاری یا غیر سرکاری محکموں اور کمپنیوں میں جو لوگ ملازمت کرتے ہیں، ان کی ماہانہ تنخواہ سے ایک حصہ کاٹ کر ان کے محفوظ کھاتے میں جمع کر دیا جاتا ہے اور کچھ فیصد سرکار یا کمپنی اپنے ملازم کے مستقبل کے پیش نظر اپنی طرف سے اضافہ کرتی ہے اور ریٹائرمنٹ کے وقت وہ اصل رقم اور زائد رقم دونوں ملازم کو دے دی جاتی ہے ،بعض اوقات اس پر سرکار یا کمپنی ایک اضافی رقم بنام انٹرسٹ بھی دیتی ہے،اس کو پراویڈنٹ فنڈ کہا جاتا ہے، یہاں یہ بھی واضح ہو جانا چاہیے کہ پراویڈنٹ فنڈ کی دو قسمیں ہیں : ایک یہ کہ سرکار یا کمپنی لازمی طور پر ملازمین کی تنخواہ سے ایک حصہ کاٹ لیتی ہے اور دوسری یہ کہ ملازم کی مرضی اور خوشی سے ایسا کیا جاتا ہے۔اس کے متعلق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس رقم پر زکاۃ واجب ہوگی یا نہیں اور یہ کہ کب واجب ہوگی؟

اس کا جواب تفصیل طلب ہے اور چوں کہ اس کی دو قسمیں ہیں؛ اس لئے ہم پہلے اس صورت کو لیتے ہیں جس میں لازمی طور پر تنخواہ کاٹ لی جاتی ہے۔

اس مسئلے کے حل کے لیے سب سے پہلے اس پر غور کرنا چاہیے کہ سرکار، یا کمپنی جس حصہ کو تنخواہ سے کاٹ کر کھاتے میں جمع کرتی ہے، اس کی نوعیت کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس فنڈ میں دو قسم کی رقم ہوتی ہے: ایک وہ جو تنخواہِ ملازم کا حصہ ہے، دوسرے اس پر زائد وہ رقم جو کمپنی یا سرکار اپنی طرف سے دیتی ہے، جو محض ایک انعام ہے۔

(۱) کما في فقه الزكاة للقرضاوي :۱/۱۸۲،عن الأموال ۱۲ منه

جہاں تک اس زائد رقم کا سوال ہے، تو یہ جب تک کمپنی؛ یا ادارہ ملازم کو نہیں دے دیتا، وہ نہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگی اور نہ اس پر اس کا استحقاق ہو گا؛ کیوں کہ یہ کمپنی یا سرکار کی طرف سے ایک تبرع اور احسان ہے، چاہے وہ دے یا نہ دے؛ لہٰذا اس پر زکاۃ کے عائد کرنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اب رہی وہ رقم جو ملازم کی تنخواہ کا جزء وحصہ ہے، یہ اگر چہ ابھی ملکیت میں داخل نہیں ہے؛ لیکن ملازم کا اس پر استحقاق ہے اور یہ تنخواہ کمپنی یا سرکار پر واجب الادا ہے اور دین ہے۔ دین کے متعلق امام محمد وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ دین کسی قسم کا ہو، اس کی زکاۃ واجب ہے اور گذشتہ ایام کی زکاۃ بھی ادا کرنا ضروری ہے اور دین کی رقم تھوڑی یا زیادہ، جتنی بھی وصول ہو، اس کی زکاۃ ادا کرے، البتہ دین سعایہ و دین کتابت اور دین دیت اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام سرخسی اور امام ابن نجیم رحمہما اللہ فرماتے ہیں:

”وقال أبو يوسف و محمد: الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض و كلما قبض شيئاً زكّاه قلّ أو كثر إلا دين الكتابة و السعاية و في رواية الدية أيضا“. (۱)

ان حضرات کے مطابق پراویڈنٹ فنڈ کی اس رقم پر جو جزو تنخواہ ہے اور کمپنی کے ذمہ ہے، زکاۃ دینا لازم ہوگا اور جب بھی اس کا کوئی حصہ یا کل رقم مل جائے، گذشتہ تمام سالوں کی زکاۃ لازم ہوگی۔

اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دین کی تین قسمیں ہیں:

(۱) دین قوی: دین قوی کہتے ہیں قرض کے بدل کو جو قرض دار کے ذمہ ہے اور

---

(۱) المبسوط :۲/۱۹۵، البحر الرائق :۲/۳۶۴

مال تجارت کی اس قیمت کو جو خریدار کے ذمہ ہے، اس پر ایک سال گذرنے پر زکاۃ واجب ہوجائے گی اور اگر مثلاً دس سال کے بعد یہ رقم وصول ہوتو ان تمام سالوں کی زکاۃ واجب ہوگی؛ البتہ ادا کرنے میں اتنی گنجائش ہے کہ فوراً ادا نہ کرے؛ بل کہ جب اس میں سے چالیس درہم، یا اس کے برابر روپیہ وصول ہوتو ادا کرے۔ (۱)

(۲) دین متوسط: دین متوسط کسی ایسے سامان کی قیمت ہے، جو تجارت کے لیے نہیں تھا اور یہ قیمت خریدار کے ذمہ ہو۔ جیسے رہنے کا گھر، یا اپنے کپڑے وغیرہ فروخت کیا اور ابھی اس کی قیمت وصول نہیں ہوئی۔ اس دین کے وصول ہونے اور ایک سال گزرنے کے بعد زکاۃ کا واجب ہونا معلوم ومقرر ہے؛ البتہ مدیون کے قبضہ میں جتنے سال رہا، ان کی زکاۃ کے واجب ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں امام صاحب رحمہ اللہ سے دو روایتیں منقول ہیں۔

صاحبِ بحر الرائق نے ایاّمِ گذشتہ کی زکاۃ کا واجب ہونا نقل کر کے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے؛ مگر یہ بھی بتایا ہے کہ ادا کرنا اس وقت واجب ہوگا، جب کہ نصاب (دوسو درہم) پر قبضہ ہوجائے۔

صاحبِ بحر الرائق کی عبارت یہ ہے:

’’و في المتوسط لا تجب مالم یقبض نصاباً و یعتبر لما مضی من الحول في صحیح الروایة‘‘. (۲)

مگر جیسا کہ شامی نے ’’منحۃ الخالق‘‘ میں تنبیہ کی ہے، یہ روایت اصح کے خلاف ہے:

’’وهي إحدی الروایتین عن الإمام و هی خلاف الأصح‘‘. (۳)

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۳۶۳، بدائع الصنائع: ۲/۳۹۲، مبسوط السرخسی: ۲/۱۹۵

(۲) البحر الرائق: ۲/۳۶۳

(۳) منحة الخالق: ۲/۲۰۷

اس سلسلہ میں اصح یہ ہے کہ گذشتہ ایام کی زکاۃ واجب نہیں؛ بل کہ جب دوسو درہم وصول ہوں اوران پرایک سال گزرے تو ان دوسو درہموں کی زکاۃ واجب ہوگی۔

بدائع اور منحۃ الخالق میں ہے:

" روی عن أبی یوسف عن أبی حنیفة أنه لازکوة فیه حتی یقبض المائتین و یحول علیه الحول من وقت القبض وهوالأصح من الروایتین عنه.(۱)

(۳) دین ضعیف: وہ ہے جو مال کے بدلہ میں کسی کے ذمہ نہ ہو؛ بل کہ غیر مال کے بدلہ کسی کے ذمہ آیا ہو، جیسے مہر وغیرہ ، اس میں گذشتہ ایام کی زکاۃ واجب نہیں ہے۔(۲)

اب غور کرنا چاہیے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے مسلک پر پراویڈنٹ فنڈ کی وہ رقم جوتنخواہ کا حصہ وجز ہے، وہ ان تین قسموں میں سے کس قسم میں داخل ہے؟

دین قوی میں تو داخل نہیں، کیوں کہ یہ رقم نہ بدل قرض ہے اور نہ سامان تجارت کا بدل ہے؛ بل کہ یہ ملازم کی خدمت کا بدل ومعاوضہ ہے۔اب یہ حل کرنے کے لیے کہ یہ دین وسط میں داخل ہے یا دین ضعیف میں، یہ معلوم کرنا ہوگا کہ یہ دین (پراویڈنٹ فنڈ) جس چیز کا بدلہ اور معاوضہ ہے، وہ مال ہے یا نہیں؟ اگر وہ مال ہے تو یہ دین وسط میں اور اگر وہ مال نہیں تو دین ضعیف میں داخل ہوگا اور اوپر عرض کر آیا ہوں کہ پراویڈنٹ فنڈ کی یہ رقم خدمت کا معاوضہ ہے۔تو اب سوال یہ ہے کہ ملازم کی خدمت کیا مال ہے، یا نہیں؟

---

(۱) بدائع:۲/۳۹۲، منحة الخالق:۲/۳۶۳

(۲) دَین کی اس تفصیل کے لیے دیکھو:المبسوط:۲/۱۹۵، الدر المختار مع الشامي: ۳/۲۳۶، البحر الرائق:۲/۳۶۳

فقہا کے کلام میں غلام کی خدمت پر بحث کی گئی ہے اور اس میں دو روایتیں ہیں:
ایک یہ کہ غلام (جب کہ تجارت کے لیے ہو، اگر تجارت کے لیے نہ ہو، تو اس کی خدمت مال نہیں ہے) کی خدمت چوں کہ ایک منفعت ہے، وہ مال نہیں ہے، لہٰذا ایسا دین، دینِ ضعیف ہے اور ایام گذشتہ کی زکوۃ اس میں واجب نہیں۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ خدمتِ غلام مال ہے، لہٰذا یہ دین، دینِ متوسط ہوگا، یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

چنانچہ شامی نے ''منحة الخالق'' میں محیط کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

'' و في أجرة مال التجارة أو عبد التجارة روايتان، في رواية لازكاة فيها حتى يقبض ويحول عليها الحول لأن المنفعة ليست بمال حقيقةً، فصار كالمهر، و في ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها و يجب الأداء إذاقبض منها مائتى درهم لأنها بدل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لأن المنافع مال حقيقةً لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة. قلت (القائل الشامى) وهذا صريح في أنه على الروا ية الأولى من الدين الضعيف وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لا من القوي ۔(۱)

خدمتِ عبد کے سلسلے میں ایک تیسری روایت بھی ہے، جو ''بحر الرائق'' میں ہے اور شامی نے اس پر ولوالجیہ کا حوالہ بھی دیا ہے، وہ یہ ہے کہ تجارت کے غلام کی خدمت دینِ قوی میں داخل ہے؛ اس لیے کہ مال تجارت کی اجرت بھی مال تجارت کی قیمت کی طرح ہے۔ صاحب ''البحر الرائق'' نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے

---

(۱) منحة الخالق على البحر الرائق:۲/۳۶۴

اور علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہ نے مبسوط میں اس کو اصح قرار دیا ہے۔(۱)

مگر فقہاء کا یہ کلام جیسا کہ ظاہر ہے، ایک تو غلام کی خدمت کے بارے میں ہے، دوسرے اس غلام کی خدمت کے بارے میں ہے جو تجارت کے لیے ہو، اگر غلام تجارت کے لیے نہ ہو تو اس کی خدمت کا معاوضہ دین ضعیف میں داخل ہے۔

اور ہم جس سلسلہ میں بحث کر رہے ہیں ،وہ آزاد انسان کی خدمت کا مسئلہ ہے،تو یہ کسی طور پر بھی دین قوی میں داخل نہیں ہے؛ کیوں کہ اس میں تو صرف وہ صورت داخل ہے کہ غلام تجارت کا ہو اور اس کی خدمت کا معاوضہ ذمہ میں ہو۔ جب تجارت کے لیے ہونا غلام میں بھی ، دین قوی بننے کے لیے شرط ہے تو آزاد انسان کا مسئلہ تو بہر صورت اس سے مختلف ہے۔

اسی طرح دین وسط میں بھی اس کو داخل کرنا مشکل ہے؛ کیوں کہ آزاد انسان کی خدمت کو مال قرار دینا مشکل ہے، غلام کی خدمت کو بھی جب ایک روایت پر مال قرار نہیں دیا گیا ہے،تو آزاد انسان کی خدمت کو مال قرار دینا بعید ہے؛اس لیے زیادہ ظاہر یہ ہے کہ یہ دین ضعیف میں داخل ہے؛ لہٰذا ایام ماضیہ کی زکاۃ اس پر واجب نہ ہوگی ؛ بل کہ وصولی کے بعد جب ایک سال گذر جائے تو اس سال کی زکاۃ دینا ہوگا۔

اور اگر بالفرض اس کو دَین وسط میں داخل مان لیں ،تب بھی جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا،دَین وسط بھی دَین ضعیف کے حکم میں ہے اور ایام ماضیہ کی زکاہ اس پر نہیں ہے، یہی اصح روایت ہے؛ لہٰذا امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہ کے مسلک کے مطابق اس پر ایام گذشتہ کی زکاۃ نہ ہوگی ؛ بل کہ وصولی کے بعد ایک سال گزرنے پر دینا ہوگا۔

حضرت مولانا حکیم الامت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہ کی آخری تحقیق یہی ہے۔(۲)

---

(۱) البحر الرائق:۲/۳٦۴،المبسوط:۲/۱۹٦

(۲) إمداد المفتیین:۲/۴۷

اور حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ کی بھی یہی تحقیق ہے؛ البتہ اس تحقیق کے ساتھ حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے حکم سے مفتی صاحب مرحوم نے یہ تنبیہ فرمائی ہے کہ روایاتِ فقہیہ کو دیکھنے اور غور کرنے سے احقر کو یہی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ اس فنڈ کی رقم پر ایامِ ماضیہ کی زکاۃ واجب نہیں، احتیاطاً دوسرے علما سے تحقیق کر لینا مناسب ہے، نیز حضرات صاحبین کے نزدیک چوں کہ دیون میں قوی، متوسط، ضعیف کی کوئی تفصیل نہیں ہے؛ بل کہ ہر قسم کے دین پر زکاۃ ایامِ ماضیہ کی واجب ہے؛ اس لیے کوئی احتیاط اور تقوی پر عمل کرے اور ایامِ ماضیہ کی زکوۃ بھی ادا کر دے تو بہتر ہے۔ (اللہ تعالی اعلم وعلمہ اتم واحکم)

یہ تو پراویڈنٹ فنڈ کی پہلی صورت کے بارے میں کلام تھا۔ اب رہی دوسری صورت جس میں تنخواہ کا حصہ ملازم کی مرضی وخوشی سے کاٹ لیا جاتا ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ سال بہ سال اس جمع شدہ رقم کی زکاۃ ادا کرنا اس شخص پر لازم ہے؛ کیوں کہ یہ رقم اس کی ملکیت میں داخل ہونے کے بعد اس کی رضا وخوشی سے فنڈ میں جمع ہوئی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی اپنی رقم بینک میں جمع کرتا ہے؛ اس لیے جس طرح بینک میں جمع رقم پر زکاۃ ہر سال آتی ہے اسی طرح اس قسم کے پراویڈنٹ فنڈ پر بھی ہر سال زکاۃ آئے گی۔

دوسری شرط: نما یعنی نامی ہونا

اموال میں وجوب زکاۃ کی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال نامی ہو، اگر مال نامی نہیں ہے، تو اس پر زکاۃ واجب نہیں ہے۔ نامی، نما سے ہے اور ''نما'' لغت میں افزائش اور زیادتی کو کہتے ہیں، چناں چہ کہا جاتا ہے: '' **نما المال ينمي**

نماءً ، أو ينمو نموا و أنماه الله''۔(۱)

اور شریعت میں نما کی دو قسمیں ہیں، ایک حقیقی نما، دوسرے تقدیری نما، حقیقی افزائش اور زیادتی، توالد و تناسل سے ہے (جیسے جانوروں میں) یا تجارت سے ہوتی ہے اور تقدیری افزائش کا مطلب یہ ہے کہ اس مال میں زیادتی اور افزائش پر صاحب مال کو قدرت حاصل ہو، اس طرح کہ مال اس کے، یا اس کے نائب کے قبضہ میں ہو۔(۲)

غرض یہ کہ زکاۃ انہی اموال پر لازم ہے، جو اپنے اندر افزائش کی صلاحیت رکھتے ہوں، اور یہ افزائش دو طرح پر ہے:

(۱) نما حقیقی، جیسے جانور اور مال تجارت کہ حقیقت میں ان میں اضافہ ہوتا ہے۔

(۲) نما تقدیری، کہ حقیقت میں اضافہ تو نہیں ہے؛ لیکن مالک چاہے تو اس کو بڑھا سکتا ہے۔

نما تقدیری کی دو قسمیں

پھر نما تقدیری کی دو قسمیں ہیں: ایک خلقی، دوسرے فعلی۔ خلقی جیسے سونا اور چاندی جو کہ بالذات حوائج اصلیہ کے دفع کرنے میں انتفاع کی قابلیت رکھتے ہیں، اس میں تجارت کی نیت کرنا وجوب زکاۃ کیلئے ضروری نہیں؛ کیوں کہ سونا اور چاندی اصل خلقت ہی سے تجارت کے لیے متعین ہیں، تو اب نیت جو کہ تعیین کے واسطے ہوتی ہے، اس کی کیا ضرورت؟ لہٰذا ان پر ہر حال میں زکاۃ ہوگی۔ اور فعلی ان دونوں کے علاوہ سب چیزیں ہیں، جو اگر تجارت کی نیت سے ہوں تو ان میں زکوۃ ہے،

---

(۱) مغرب ولسان العرب:۱۵/۳۴۱

(۲) البحر الرائق:۲/۳۶۲

ورنہ نہیں جب کہ وہ عروض یعنی سامان ہو، اور اگر مویشی ہیں تو ان میں سائمہ ہونا شرط ہے۔(۱)

تیسری شرط: حاجت اصلیہ سے فارغ ہونا

وجوب زکاۃ کی ایک شرط حاجات اصلیہ سے فارغ ہونا ہے، اگر کسی کے پاس مال تو ہے؛ مگر اپنی حقیقی واصلی حاجات وضروریات کے لیے ہے تو اس مال پر زکوۃ نہیں ہے؛ بل کہ زکوۃ اس مال پر واجب ہوتی ہے، جو انسانی حوائج وضروریات سے فارغ ہو؛ مگر اس سلسلہ میں بعض امور قابلِ تحقیق ہیں:

حاجت اصلیہ کی تعریف

ایک یہ کہ حاجتِ اصلیہ کی تعریف کیا ہے؟ حاجت اصلیہ وضرورت حقیقی کی تعریف فقہا نے یوں کی ہے:

"ما يدفع الهلاک عن الإنسان تحقيقاً أو تقديراً "(۲)

(یعنی حاجت اصلیہ وہ ہے جو انسان سے ہلاکت کو تحقیقی یا تقدیری طور پر دور کر سکے۔)

حقیقتہً ہلاکت کو دور کرنے والی چیزوں میں کھانا، پانی، سکونت کے لیے گھر اور جنگی آلات اور کپڑے جو سردی یا گرمی کے دفع کرنے کے لیے ضروری ہوں، وغیرہ کو فقہا نے ذکر کیا ہے اور تقدیری طور پر ہلاکت کو دور کرنے والی اشیا میں قرض کو بطور مثال پیش کیا ہے؛ کیوں کہ انسان قرض ادا کرنے کا محتاج ہے، تا کہ قرض ادا نہ کرنے کی صورت میں جو حبس وقید لازم آتا ہے، اس سے اپنے کو بچا سکے جو کہ

---

(۱) البحر الرائق:۲/۳۶۶

(۲) الدر المختار مع الشامي:۳/۱۷۸، والبحر الرائق:۲/۳۶۱

ہلاکت کے مانند ہے ،اسی طرح اس کی مثال میں فقہا نے آلات صنعت وحرفت، گھریلوضرورت کا سامان، سواری کا جانوراور علمی کتب کوذکرفرمایا ہے۔(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ جو چیزیں انسان کے لیے ایسی ضروری ہوں کہ ان کے بغیر حقیقۃً یا تقدیراً ہلاکت واقع ہوجاتی ہے، ان کو حاجت اصلیہ کہا جائے گا اور جو چیزیں ایسی نہ ہوں، وہ حاجات اصلیہ میں داخل نہ ہوں گی۔

حاجات اصلیہ پر زمانہ کا اثر

دوسرا سوال یہ ہے کہ حاجات اصلیہ کا تعین کیا ہر دور اور ماحول میں اسی کے اعتبار سے ہوگا اور کیا یہ معیار بدلتا رہے گا؟ تو اس کا جواب (میرے خیال کے مطابق) یہ ہے کہ حاجات اصلیہ کا تعین ہر دوراور ماحول کے لحاظ سے الگ الگ ہو گا؛ کیوں کہ ہر زمانہ کی ضرورت الگ اوراس کا معیار بھی مختلف ہوتا ہے۔ایک زمانہ میں روشنی کے لیے معمولی چراغ ضروری تھے اورضرورت کو پورا کردیتے تھے؛ مگر آج بجلی کے بلب کے بغیر ضرورت پوری نہیں ہوتی؛ لہٰذا اس زمانے میں بھی ضرورت کو چراغ تک محدود قرار دے کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بجلی حاجات اصلیہ میں داخل نہیں۔ اسی طرح کسی زمانہ میں ہاتھ کے پنکھے گرمی میں ہوا حاصل کرنے کے لیے کافی سمجھے جاتے تھے؛ مگر اب بجلی کے پنکھوں کو ضروری سمجھا جارہا ہے؛ لہٰذا یہ داخلِ ضرورت قرار دیا جائے گا، اسی طرح ایک زمانہ میں ہر انسان کے لیے آلات حرب ضروری تھے کہ اس زمانہ کا یہی تقاضا تھا، مگر ہمارے اعتبار سے یہ غیر ضروری ہوں گے، ہاں جن علاقوں میں ایسے حالات ہوں جن کا مقابلہ بغیر آلات حرب نہ ہوسکتا ہو اور ہلاکت سے اپنے آپ کو بچانے کے لیے یہ ضروری ہوں، تو ان علاقوں کے لحاظ

(۱) در مختار مع الشامي:۳/۱۸۲،البحر الرائق:۲/۳۶۱،الطحطاوی علی المراقی:۱/۴۶۹

سے یہ حاجات اصلیہ میں داخل ہوں گے۔

یہی وجہ ہے کہ بعض چیزوں کے بارے میں فقہا کے مابین اختلاف ہے کہ یہ حاجت اصلیہ میں سے ہیں یا نہیں؟ مثلاً سونے چاندی کے علاوہ دوسرے زیورات جو عورتیں بطور زینت استعمال کرتی ہیں، ان میں اختلاف ہے۔

شامی نے لکھا ہے کہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ جس عورت کے پاس جواہر و لآلی ہوں، جن کو وہ عیدوں میں پہنتی ہو، یا اپنے شوہر کی خاطر زینت کے طور پر استعمال کرتی ہو، تو کیا اس پر صدقۂ فطر واجب ہے؟ تو حسن رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر وہ نصاب کو پہنچ جائیں تو ہے۔ اور اسی کے بارے میں جب حافظ عمر سے پوچھا گیا تو کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں۔

اس کو نقل کر کے شامی نے فرمایا:

”وحاصله ثبوت الخلاف في أن الحلي غير النقدين من الحوائج الأصلية“. (۱)

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ علما کا اختلاف خود بتا رہا ہے کہ زمانہ یا ماحول کی وجہ سے، یا اشخاص کے لحاظ سے حوائجِ اصلیہ میں تغیر و ردو بدل ہوسکتا ہے۔ یہ کوئی ایسی قطعی چیز نہیں کہ ہر حال میں وہ متعین ہو؛ مگر اس کا خیال رکھنا ناگزیر ہے کہ زمانہ، ماحول اور حالات کی تبدیلی سے حوائجِ اصلیہ میں ردو بدل اور ان حوائج کا تعین اجتہادی کام ہے؛ لہٰذا یہ کام صرف اہلِ اجتہاد و بصیرت لوگوں کو کرنا چاہیے؛ ورنہ ہر کس و ناکس کو اختیار دے دیا جائے تو ہر نفس پرست اس میں دخل اندازی کرے گا، اور ہر چیز کو ضرورت میں شمار کرنے کی کوشش کرے گا۔

---

(۱) الشامي:۳/۲۹۶

چوتھی شرط: دَین سے محفوظ ہونا

شرائط وجوب زکاۃ میں سے ایک یہ ہے کہ مال زکاۃ دَین (قرض) سے محفوظ ہو، اسی کو فقہا نے دَین سے فارغ ہونا کہا ہے؛ مگر اس جگہ دین سے مراد وہ دین ہے، جس کا بندوں کی جانب سے تقاضا ہوتا ہے، خواہ وہ بندوں کا دین ہو، یا خدا کا۔(۱)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس مال ہے؛ مگر اس کے ذمہ ایسا دین ہے جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے، یا ہوسکتا ہے، تو ایسے مال پر زکاۃ نہیں ہے اور یہ دین بندوں کا ہو تب بھی زکاۃ نہیں اور خدا کا ہو، جیسے زکاۃ وخراج جس کا مطالبہ سلطان کی طرف سے ہوتا ہے، تب بھی اس پر زکاۃ نہیں۔ اور جو دین کہ اس کا مطالبہ بندوں میں سے کسی کی طرف سے نہیں ہوسکتا۔ جیسے نذر، تو اس سے زکاۃ ساقط نہیں ہوتی، بل کہ ایسے دین کے ذمہ میں ہوتے ہوئے بھی زکاۃ ادا کرنا لازم ہوگا اور معجّل ہو یا موَجل ہر دو صورت میں دین جمہور کے نزدیک مانعِ زکوۃ ہے، جب کہ اس کا بندوں کی طرف سے کوئی تقاضا کرنے والا ہو۔

کیا طویل الاجل قرض مانع زکوۃ ہے؟

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آج کل سرکار مختلف اسکیموں کے تحت طویل الاجل قرض فراہم کرتی ہے اور اس کی مدت تیس چالیس سال تک بھی ہوتی ہے اور قرض کی مقدار بھی بڑی ہوتی ہے۔ مثلاً کروڑوں اور لاکھوں کی ہوتی ہے، تو کیا اس قسم کے قرضہ جات کے ہونے سے بھی زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے؟ نیز قسطوار ادائیگی کی صورت میں (جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے) پورا قرض منہا کیا جائے گا، یا سالانہ واجب الادا

---

(۱) در مختار مع الشامي:۳/۱۷۶، البحر الرائق:۲/۳۵۷

قسط کو وضع کر کے باقی مال پر زکاۃ واجب ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ فقہا کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ دین مؤجل و مؤخر مانع زکاۃ ہے یا نہیں؟ مگر اکثر علما دونوں میں فرق نہیں کرتے ،تاہم ایک جماعت علما کی اس طرف گئی ہے کہ دین مؤخر مانع زکاۃ نہیں، اس پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ مہر مؤجل مانع زکاۃ ہے یا نہیں ،بعض علما نے کہا ہے کہ مہر مؤجل مانع نہیں ؛ کیوں کہ فی الفور اس کا مطالبہ نہیں ہے۔(۱)

اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”قوله: أو مؤجلاً الخ عزاه فی المعراج إلی شرح الطحاوی وقال : وعن أبی حنیفة :لا یمنع،وقال الصدر الشهید :لا روایة فیه ولکل من المنع وعدمه وجه ، زاد القهستاني عن الجوهرة :والصحیح أنه غیر مانع“.(۲)

(درمختار کے قول مؤجل مانع زکاۃ ہے پر لکھتے ہیں کہ اس قول کو معراج میں شرح طحاوی کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا کہ امام ابوحنیفہ سے یہ بھی مروی ہے کہ دین مؤجل مانع نہیں ،اور امام صدر الشہید نے کہا کہ اس سلسلہ میں ان سے کوئی روایت نہیں ہے، پس اگر ہم دین مؤجل کو مانع کہیں تو اس کی بھی ایک وجہ ہے اور نہ کہیں تو اس کی بھی ایک وجہ ہے اور قہستانی نے جوہرہ کے حوالہ سے یہ اضافہ کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ دین مؤجل مانع نہیں)

---

(۱) در مختار مع الشامي:۳/۱۷۶، البحر الرائق:۲/۳۵۷

(۲) الشامي:۳/۱۷۷

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک روایت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی دیر طلب قرض کے مانع زکاۃ نہ ہونے کا آیا ہے اور علامہ قہستانی نے جوہرہ کے حوالہ سے اس کی تصحیح بھی نقل کی ہے؛ لہٰذا مناسب ہوگا کہ اس قول کے مطابق موخر مطالبات کو مانع نہ قرار دیا جائے اور سالانہ واجب الادا قسط وضع کر کے باقی پر زکاۃ کو واجب قرار دیا جائے۔ واللہ اعلم

اس سے ہٹ کر جب ہم شریعت کے عمومی مزاج کو پیشِ نظر رکھتے ہیں تو اس سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذکورہ صورت میں طویل الاجل قرضہ جات مانع زکاۃ نہ ہونا چاہیے۔ یہاں دو شخصوں کا موازنہ کیجئے: ایک وہ شخص جس کے پاس مثال کے طور پر ایک کروڑ روپئے ہیں اور وہ اپنی تجارت کو فروغ دینے کے لیے بینک سے ایک کروڑ لون {Loan} لیتا ہے اور ہمہ قسم کی آسائش و آرائش اور عیش کوشی کے اسباب جمع کر لیتا ہے، دوسرا وہ شخص جس کے پاس مثال کے طور پر صرف چالیس پچاس ہزار روپئے ہیں اور وہ اس سے ایک چھوٹی سی تجارت قائم کرتا ہے اور معمولی انداز کی رہائش اختیار کرتا ہے، ان دونوں میں کس کو زکاۃ کا مکلّف کرنا قرینِ قیاس ہے؟ شریعت کا عمومی مزاج سامنے ہو تو پہلا شخص زیادہ مکلّف ہونا چاہیے۔ جب فقہا کے نزدیک دوسرا آدمی بھی زکاۃ کا مکلّف ہے تو پہلے کا مکلّف ہونا زیادہ قرینِ قیاس ہے۔

اور فقہا کے یہاں بھی اس کی ایک نظیر ملتی ہے، چنانچہ لکھا ہے:

" وذكر البزدوي في شرح الجامع الكبير : قال مشائخنا رحمهم الله تعالىٰ فى رجل عليه مهر مؤجل لامرأ ته ، وهو لا يريد أداؤه لا يجعل مانعاً من الزكاة لعدم المطالبة

في العادة وأنه حسن.'' (۱)

(بزدوی نے شرح جامع الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ ہمارے مشائخ نے اس آدمی کے بارے میں کہا ہے جس پر بیوی کا مہرِ مؤجل ہو اور وہ اس کے ادا کرنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو، مشائخ نے کہا ہے کہ یہ دین مانع زکاۃ نہیں؛ کیوں کہ اس کا عادۃً مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ عمدہ بات ہے۔)

اس جزئیہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس دین کا فوری مطالبہ نہ ہو وہ مانع زکاۃ نہیں، اس پر اگر ان دیون کو قیاس کیا جائے جن کا مطالبہ مؤخر ہے اور سالہا سال میں ان کو ادا کرنا ہے تو یہ صحیح ہوگا؛ اس لیے ایسے قرض کی سالانہ واجب الاداء قسط کو منہا کر کے باقی پر زکاۃ عائد ہوگی۔

کمپنی کے اثاثہ پر زکوۃ

کمپنی جس کے متعدد حصہ دار اور شرکا ہوتے ہیں اور اس کا مجموعی اثاثہ اور مالیت کروڑوں روپیہ کو پہنچتی ہے؛ مگر اس کے حصہ داروں کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ اگر ان میں اس اثاثہ اور مالیت کو تقسیم کیا جائے، تو کوئی بھی صاحب نصاب نہیں رہتا یا کچھ لوگ صاحب نصاب نہیں ہوتے، ایسی کمپنی کے بارے میں سوال یہ ہے کہ وجوب زکاۃ میں کمپنی کی مجموعی مالیت کا اعتبار ہوگا، یا ہر فرد کے حصہ کا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حصہ داروں میں سے کوئی بھی تقسیم کے بعد صاحب نصاب نہیں رہتا، تو اس مشترک کمپنی کی مالیت پر زکاۃ نہیں ہے۔

درمختار میں ہے:

''ولا تجب الزكاة عندنا في نصاب مشترك. قال

(۱) الفتاوى الهندية: ۱/۱۹۰

الشامي: المراد ان يكون بلوغه النصاب بسبب الاشتراک وضم احد المالين إلى الآخر بحيث لا يبلغ مال كل منهما بانفراده نصاباً.‘‘(۱)

اورعلامہ سمرقندی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

’’ اما إذا كانت مشتركةً فعندنا يعتبر فی حال الشركة ما يعتبر فی حالة الانفراد، فإن كان نصيب كل منهما بلغ نصاباً تجب الزكاة فيه وإلا فلا.....وكذلک علی هذا اذا كان الذهب والفضة واموال التجارة مشتركةً بين اثنين، فإنه يعتبر عندنا نصيب كل واحد علی حدة‘‘.(۲)

الغرض مشترک مال میں بھی اعتبار ہر ایک کی اپنی مالیت کا ہوگا اور کمپنی کے مال میں بھی یہی صورت ہوگی کہ ہر ایک شریک اپنے مال کو دیکھے، اگر وہ نصاب کے برابر ہے تو اس پر زکاۃ ہوگی، ورنہ نہیں۔

ہیرے اور جواہرات پر زکوۃ

ہیرے اور جواہرات اگر تجارت کی نیت سے خریدے جائیں تو ان پر زکاۃ ہے، یہ مسئلہ سب کو معلوم ہے، مگر یہاں ایک سوال یہ ہے کہ بعض لوگ انکم ٹیکس سے بچنے کے لیے اور دیگر سرکاری قوانین کی زد سے بچنے کے لیے نقد روپیوں، یا سونے چاندی کے بجائے ہیرے اور جواہرات کی صورت میں اپنے سرمایہ کو محفوظ کرتے ہیں، جو تجارت کی نیت سے نہیں ہوتے، اس پر زکوۃ کا کیا حکم ہے؟ اسی طرح عورتیں زینت کی خاطر جواہرات استعمال کرتی ہیں، ان کا کیا حکم ہے؟

(۱) الدرالمختار و رد المحتار: ۲۳۵/۳

(۲) تحفة الفقهاء:۱/۲۹۱-۲۹۲

جہاں تک عورتوں کے جواہرات کا سوال ہے تو ان پر زکاۃ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ زیب وزینت کے لیے ہوتے ہیں اور نامی نہیں ہیں؛ لیکن جو جواہرات اور ہیرے محض اپنے سرمایہ کو محفوظ کرنے اور ٹیکس سے بچنے کے لیے رکھے جاتے ہیں، احقر کے خیال میں ان پر زکاۃ ہونا چاہیے، ورنہ زکوۃ سے فرار کے لیے یہ کھلا راستہ لوگوں کو مل جائے گا کہ ہیرے اور جواہرات خرید کر رکھ لیے جائیں، یہ اگر چہ مال تجارت نہیں؛ مگر مال تجارت کے حکم میں ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہ رکھنے والا عام طور پر اس سے اپنی تجارت میں بھی فائدہ اٹھاتا ہے اور کنز کے حکم میں ہے۔

اس نقطۂ نظر کی تائید فقہا شوافع کے اس جزئیہ سے ہوتی ہے کہ زیورات کو اگر استعمال کے لیے نہیں؛ بل کہ محض کنز وادخار کے طور پر جمع کیا تو اس پر زکاۃ واجب ہوگی۔

امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" قال أصحابنا: لو اتخذ حلياً ولم يقصد به استعمالاً محرماً ولا مكروهاً ولا مباحاً؛ بل قصد كنزه واقتناؤه فالمذهب الصحيح وجوب الزكاة فيه، وبه قطع الجمهور." (۱)

نیز فقہا حنابلہ نے جو استعمالی زیورات پر زکاۃ کو واجب نہیں کہتے، وہ بھی یہ لکھتے ہیں:

" ولا تسقط الزكاة عمن اتخذ حلياً فاراً منها." (۲)

(کہ جو زیورات اس لیے بناتا ہے کہ زکاۃ سے راہ فرار اختیار کرے اس سے زکاۃ ساقط نہ ہوگی)

علامہ یوسف القرضاوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

---

(۱) المجموع: ۵/۵۱۹، نیز روضة الطالبين: ۲/۱۲۲

(۲) دیکھو: کشف القناع: ۲/۶۴، المغني لابن قدامة: ۴/۲۲۲

''اور مناسب ہے کہ یہی حکم موتیوں، یاقوت، الماس اور تمام نفیس پتھروں اور قیمتی جواہر کا ہو کہ ان میں سے جو بطور زینت یا زیور استعمال کیے جائیں اور جو حد اسراف میں داخل نہ ہوں، ان پر زکاۃ نہیں ہوگی، اور جو کھلم کھلا عادت کے طور پر استعمال ہونے والی مقدار سے زائد ہوں، تو وہ اسراف اور حرام ہے اور اس کو زکوۃ سے چھوٹ دینا درست نہ ہوگا، اسی طرح جو کنز کے طور پر رکھے گئے ہوں، ان پر بھی زکاۃ عائد ہوگی، اس لیے کہ یہ صورت مال پر عائد ہونے والے حق معلوم سے بچنے کی ایک صورت بن جائے گی۔(۱)

یہ ظاہر ہے کہ صورت مسئولہ میں ہیرے اور جواہرات بطور کنز ہی جمع کیے گیے ہیں؛ لہٰذا ان پر زکوۃ واجب ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

زکاۃ کس نرخ پر ہوگی

(۱) سامانِ تجارت کی زکاۃ کس نرخ کے حساب سے ہوگی؟ لاگت کے حساب سے یا ادائیگی زکاۃ کے دن کی قوت خرید کے لحاظ سے؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سامان تجارت کی مالیت کا تعین لاگت کے حساب سے نہ ہوگا؛ بل کہ موجودہ بازاری نرخ کے لحاظ سے ہوگا، پھر اس میں علما کا اختلاف ہے کہ ادائیگی زکاۃ کے دن کے نرخ کا اعتبار کیا جائے گا، یا وجوب کے دن کا لحاظ ہوگا؟ اصح یہ ہے کہ ادائیگی کے دن بازار کا جو نرخ ہو اس کے لحاظ سے مالیت کا تعین کر کے اسی کے مطابق زکوۃ نکالی جائے گی۔

---

(۱) فقه الزكاة :۱/۳۱۰

فی الدر المختار: ''و تعتبر القيمة يوم الوجوب و قالا يوم الأداء، و في السوائم يوم الأداء إجماعاً و هو الأصح.''(۱)

اور عالمگیری میں ہے:

'' و أن أدى القيمة تعتبر قيمتها يوم الوجوب، و عندهما يوم الأداء و كذا كل مكيل أو موزون أو معدود.'' (۲)

(۲) اس سلسلے میں ایک سوال یہ ہے کہ تھوک کے بھاؤ کا اعتبار ہوگا، یا پھٹکر فروختگی کا لحاظ کیا جائے گا؟

اس سلسلے میں کوئی تصریح نظر سے نہیں گزری، اصول سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کاروبار جس نرخ کا ہو زکاۃ اسی کے لحاظ سے نکالی جائے، مثلاً کوئی ہول سیل کاروبار کرتا ہے تو وہ ہول سیل قیمت کے مطابق زکاۃ دے اور جو ریٹیل کاروبار کرتا ہے وہ ریٹیل قیمت کا لحاظ کرے۔ ہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض لوگ دونوں طرح کا کاروبار کرتے ہیں، وہ کس قیمت کا اعتبار کرے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فقہاء کے بیان کردہ اصول ''انفع للفقراء'' کا لحاظ کرتے ہوئے ریٹیل کی قیمت پر زکاۃ دے۔

(۳) اراضی کی خرید و فروخت کرنے والے اپنی ملکیت میں جو زمین برائے تجارت رکھتے ہیں، ان پر زکاۃ ہے یا نہیں اور ان کی زکاۃ کس نرخ کے اعتبار سے نکالی جائے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ زمینوں پر اصل میں یا تو خراج ہے، یا عشر؛ کیوں کہ زمینیں خراجی، یا عشری ہوتی ہیں، اسی لیے فقہا نے لکھا ہے کہ سونے چاندی اور جانور کے

---

(۱) درمختار مع ردالمحتار: ۳/۲۱۱

(۲) العالمكيري: ۱/ ۱۹۸

علاوہ دیگر چیزیں جو تجارت کے لیے ہوں ان میں زکاۃ اس وقت واجب ہوگی جب کہ کوئی مانع ایسا نہ ہو جس کی وجہ سے دو دفعہ زکاۃ لازم آئے۔

درمختار میں ہے:

" والأصل ان ما عدا الحجرين والسوائم إنما يزكى بنية التجارة بشرط عدم المانع المؤدى إلى الثِنى.قال الشامي: هذا وصف في معنى العلة أي لا زكاة فيما نواه للتجارة من نحو ارض عشرية او خراجية لئلا يؤدى الى تكرار الزكاة؛ لأن العشر والخراج زكاة أيضاً ."(۱)

لیکن اگر کسی زمین میں نہ خراج آئے نہ عشر واجب ہو وہ زمین مال تجارت ہوسکتی ہے؛ اس لیے ان پر زکاۃ ہے کیوں کہ یہ بھی مال تجارت ہے اور جیسا کہ گذرا، وجوب زکاۃ کے دن کی یا ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؛ مگر چوں کہ زمین جب تک فروخت نہ ہوجائے، اس کی قیمت قطعی طور پر متعین نہیں ہوسکتی؛ بل کہ کمی بیشی کا احتمال رہتا ہے؛ اس لئے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس حساب سے زکاۃ نکالی جائے، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی موجودہ بازاری قیمت لگا کر اس کے مطابق زکاۃ دی جائے، البتہ ایک قول کے مطابق فروختگی تک انتظار کر لینے کی بھی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا: سامان کی فروختگی تک ادائے زکاۃ کے انتظار میں کوئی حرج نہیں۔(۲)

کمپنی کے حصوں (شیرز) پر زکاۃ

تجارتی کمپنیاں جو اپنے شیرز فروخت کرتی ہیں ان پر زکاۃ ہوگی، یا نہیں؟ جواب

(۱) الدر المختار مع الشامي:۳/۱۹۴

(۲) فقه الزكاة :۱/۴۴۸ ، بہ حوالہ الأموال :۱/۳۳۶

یہ ہے کہ ہوگی؛ کیوں کہ یہ شیرز دراصل شیر ہولڈر کی ملکیت میں داخل ہیں، جن کو وہ برائے تجارت کمپنی میں لگایا ہوا ہے؛ لہٰذا اس پر ضرور زکوۃ لازم ہے، وھوظاہر جدا۔

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کمپنی کے شیرز کمپنی کی ساکھ اور نفع ونقصان کے پیشِ نظر باعتبار قیمت گھٹتے اور بڑھتے ہیں، مثلاً ایک شیر اور حصہ کمپنی کی شروعات کے موقع پر پانچ ہزار کا تھا؛ مگر کمپنی کی ترقی اور زیادتی منافع کی وجہ سے وہی حصہ دس ہزار کو فروخت ہوتا ہے، تو اب زکوۃ اصل رقم کے اعتبار سے ہوگی، یا بازار کے موجودہ نرخ کے مطابق ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آج کل یہ حصص مال تجارت کے قائم مقام ہیں اور ان کا مالک ان کی خرید وفروخت کرتا اور مال بڑھاتا ہے؛ لہٰذا سامان تجارت کی طرح ان حصص کی وہ قیمت معتبر ہوگی، جو بازار میں رائج ہے۔

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے حصص کی کمی بیشی کے ساتھ بیع کی جو توجیہ وتاویل کی ہے کہ "اگر کسی کا کمپنی میں سو کا حصہ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سو میں سے کچھ کا تو سامان ہے اور کچھ نقدی ہے اور بیع میں کمی بیشی خلاف جنس کی طرف پھیرنے سے جائز ہے، تو یوں کہا جائے گا کہ سو میں سے مثلاً تیس کا سامان ہے اور نقدی ستر ہے اور بیع اس کی دوسو سے ہو تو ان میں سے ستر تو ستر کے بدلہ میں ہیں اور باقی ایک سو تیس سامان کے بدلہ میں ہیں۔(۱)

اس تاویل کا نتیجہ بھی یہی ہے کہ زکاۃ موجودہ نرخ پر دینی چاہیے۔ واللہ اعلم

کیوں کہ جب اس تاویل سے یہ کمی بیشی جائز قرار پاتی ہے، تو جب بازار میں کمپنی کے حصہ کی قیمت پانچ سے بڑھ کر دس ہوگئی تو جیسا کہ اوپر مذکور ہوا زکاۃ بازار کے موجودہ نرخ کے مطابق نکالی جائے گی۔

---

(۱) امداد الفتاوی :۲/۲۱

بانڈز پر زکاۃ کا حکم

بانڈ جو کہ سندِ قرض ہے، اس پر زکاۃ آئے گی، یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ چوں کہ یہ قرض ہے جو دین قوی کہلاتا ہے، جس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں آئی ہے؛ اس لیے اس پر گذشتہ ایام کی زکاۃ بھی واجب ہے، البتہ ادائیگی اس وقت لازم ہوگی جب وصول ہو جائے اور بانڈ کو کیش کرالیا جائے۔ واللہ اعلم

محور ثانی

نصاب زکاۃ

چاندی اور سونے میں سے کون سا نصاب اصل ہے؟

موجودہ دور میں جب کہ سونے اور چاندی کے نرخ میں بے حد تفاوت پایا جاتا ہے، اگر سونے کے نصاب کا نرخ دیکھا جائے تو وہ تیس پینتیس ہزار تک پہنچتا ہے جب کہ چاندی کا نصاب صرف پانچ چھ ہزار میں بیٹھ جاتا ہے، تو سوال یہ ہے کہ حرمت اخذِ زکاۃ وایجاب زکاۃ کا نصاب چاندی کے حساب سے مقرر کیا جانا چاہیے یا سونے کے حساب سے؟

اس مسئلہ پر ماضی قریب کے علما اور معاصر علما نے متعدد پہلوؤں سے بحث کی ہے اور اکثر علما کی رائے یہ ہے کہ چاندی کے نصاب کو اصل قرار دے کر اسی سے نصاب کا تعین کیا جائے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ چاندی کے نصاب پر اجماع ہے اور دوسرے اس لیے کہ چاندی کا نصاب مشہور وصحیح حدیث سے ثابت ہے اور تیسرے اس وجہ سے کہ چاندی کا نصاب فقرا کے حق میں زیادہ مفید ہے۔

اس کے برخلاف بعض دیگر علما جیسے ''شیخ ابوزہرہ، شیخ خلاف اور شیخ حسن'' نے سونے کے نصاب کو اصل قرار دینے کی تجویز کی ہے، علامہ یوسف القرضاوی رَحِمَہُ اللّٰہ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے؛ اس لیے کہ اموال زکاۃ کو اگر موازنہ کر کے دیکھا جائے کہ پانچ اونٹوں پر زکاۃ ہے، چالیس بکریوں پر زکاۃ ہے، پانچ

وسق کھجور، یا کشمش پر زکاۃ ہے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ اس عہد میں زکاۃ کے تمام نصابوں سے قریب سونا ہے چاندی نہیں؛ اس لیے مناسب یہی ہے کہ نصاب زکاۃ کے لئے سونے کو اصل قرار دیا جائے۔(۱)

راقم الحروف نے اپنی اس تحریر میں پہلے اسی نقطۂ نظر کے مطابق جواب لکھا تھا اور یہ بھی لکھا تھا کہ اس میں اگر چہ پہلے قول کے برعکس فقراء اور مستحقین کے حق میں نسبتاً فائدہ کم ہے؛ مگر امتِ مسلمہ کے عام افراد جن کے ذمہ زکاۃ ہے، ان کے حق میں سہولت ہے، اس کے علاوہ موجودہ دور میں چاندی کے نصاب کے اعتبار سے بہت ہی کم مقدارِ مال پر زکاۃ عائد ہوگی، جو اسلامی عدل وانصاف کے تقاضے کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

لیکن اس سلسلہ میں مزید تتبع وتلاش اور غور وفکر نے احقر کو اسی نتیجہ پر پہنچایا جو اکثر علما نے اختیار کیا ہے؛ لہٰذا اپنی سابقہ تحریر سے رجوع کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ سونے اور چاندی کے دونوں نصاب اصل ہیں اور ان میں سے کوئی کسی کا تابع نہیں ہے؛ اس لیے جس کے پاس سونا ہو وہ سونے کے نصاب سے اور جس کے پاس چاندی ہو وہ چاندی کے لحاظ سے زکاۃ ادا کرے گا اور جس کے پاس دونوں میں سے کچھ کچھ ہو تو وہ ان میں سے جس کا بھی نصاب مکمل ہو جائے اس کا لحاظ کرتے ہوئے زکاۃ ادا کرے گا اور ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں سونے کے بجائے چاندی ہی کا نصاب پورا ہوگا، ہاں اگر کسی کے پاس نہ سونا ہو نہ چاندی ہو؛ بل کہ خالص روپیہ اور کرنسی ہو تو وہ کس کا لحاظ کرے گا؟ اس میں بحث ہے اور جمہور کا یہی فیصلہ ہے کہ اس میں بھی چاندی کو اصل مان کر زکاۃ دینا چاہئے؛ اس لیے میں بھی اسی طرف رجوع کرتا ہوں۔

(۱) فقه الزكاة للقرضاوي:۱/۲۶۴

محور ثالث

مصارف زکاۃ

مدِ زکاۃ سے فیس کی وصولی

مستحقِ زکاۃ طالب علم پر بسلسلہ قیام وطعام وتعلیم جوخرچ آتا ہے، مدرسہ کی مدِ زکاۃ سے اہل مدرسہ کیا اس کوادا کر سکتے ہیں، یا اس رقم کا چیک اس طالب علم کے نام دے کر بعد کیش کرنے کے اس سے وصول کر کے مدرسہ میں جمع کر سکتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری (چیک والی) صورت میں تو کوئی شبہ ہی نہیں، یہ تملیک کی معقول صورت ہے اور بلا شبہ جائز ہے؛ البتہ پہلی صورت میں احتیاط یہ ہونا چاہیے کہ پہلے طالبِ علم، اہلِ مدرسہ کو اس بات کا وکیل بنادے، جب اہلِ مدرسہ طالبِ علم کے وکیل کی حیثیت سے مدِ زکاۃ سے مقررہ رقم فیس میں ادا کردیں گے، تو جائز ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ مہتمم مدرسہ طلبہ کا وکیل ہے، یا نہیں؟ نیز زکاۃ دہندگاں کا وکیل ہے، یا نہیں؟

اس بارے میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا ایک فتویٰ تذکرۃ الرشید میں واضح وصریح ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رحمہ اللہ کے نزدیک مہتمم طلبہ کا وکیل ہے اور بعض اعتبارات سے زکاۃ دہندگاں کا بھی وکیل ہوسکتا ہے۔ وہ فتویٰ یہ ہے:

”مہتمم مدرسہ کا قیم ونائب جملہ طلبہ جیسا کہ امیر نائب جملہ عالم کا ہے، پس جو شئی کسی نے مہتمم کو دی مہتمم کا قبضہ خود طلبہ کا قبضہ ہے، اس کے قبضہ سے ملک معطی

سے نکلا اور ملک طلبہ کا ہوگیا اور مہتمم بعض وجوہ میں وکیل معطی کا بھی ہوسکتا ہے۔(۱)

یہی حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کی رائے ہے اور حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بھی آخر میں اسی کی طرف رجوع فرمالیا تھا، نیز حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ دیوبندی نے بھی اسی کو اختیار فرما کر اس کے خلاف سے رجوع کرلیا تھا۔(۲)

الغرض مہتمم واہل مدرسہ وکیلِ فقراء ہیں، لہٰذا جب وہ وکیل ہوئے تو طلبہ کی طرف سے ان کی ضروریات میں مدِ زکاۃ سے خرچ کرنا ان کے لئے جائز ہے، پھر بھی اگر صراحۃً توکیل ہوجائے تو احتیاط کا تقاضا ہے۔ واللہ اعلم

مدارس کے سفرا کی حیثیت

عام طور پر مدارس میں وصولی چندہ کے لیے سفرار کھے جاتے ہیں اور ان کو ان کا حق الخدمۃ دیا جاتا ہے، ان کے متعلق سوال یہ ہے کہ کیا یہ لوگ ''العاملین علیھا'' میں داخل ہوکر مستحق زکاۃ ہیں؟ اور کیا ان کو زکاۃ کی رقم سے ان کا معاوضہ دینا جائز ہے؟

جواب یہ ہے کہ ہاں یہ عاملینِ صدقہ کے حکم میں داخل ہیں اور چوں کہ عاملین صدقہ کی حیثیت وکیل فقرا ہونے کی ہے؛ اس لیے ان کو زکوۃ کی مد میں سے ان کا حقِ خدمت دینا جائز ہے۔ جیسے کوئی فقیر کسی کو اپنے مقدمہ کا وکیل بنادے اور اس کا حق الخدمۃ زکوۃ کا مال، وصول کرکے اس سے ادا کردے تو جائز ہے۔ حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے تفسیر معارف القرآن میں اگرچہ یہ لکھا ہے کہ مدارس کے سفرا

---

(۱) تذکرۃ الرشید:۱/۱۶۴

(۲) دیکھو امداد المفتین :۲/۱۰۸۵

مگر امداد المفتیین میں صراحۃً اس سے رجوع فرمالیا ہے، اور سفرا و اہل مدرسہ کو صدقہ کے عاملین کے حکم میں داخل فرمایا ہے اور حضرت گنگوہی اور حضرت تھانوی و حضرت سہارنپوری رحمہم اللہ سب کا یہی مسلک ظاہر کیا ہے۔ (۱)

زکاۃ کی وصولی پر کمیشن

آج کل بعض مدارس میں کمیشن پر چندہ وصول کیا جاتا ہے اور اس میں سے کہیں ٪۵۰، اور کہیں ٪۴۰، وصول کرنے والے کو دیا جاتا ہے، سوال یہ ہے کہ زکاۃ اور چندہ وصول کرنے والوں کو کمیشن دینا کیسا ہے؟ اور اس طرح وصول کرانے کی کیا حیثیت ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہ صورت ناجائز ہے؛ نہ اس صورت سے زکاۃ و دیگر عطیہ جات وصول کرنا جائز ہے اور نہ وصول کرانا جائز ہے؛ اس لیے کہ سفارت کا یہ معاملہ دراصل اجارہ ہے اور فقہا نے اجارہ کے صحیح ہونے کے لیے متعدد امور کی شرط لگائی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کام معلوم ہو اور دوسرے یہ ہے کہ اجرت معلوم ہو اور ایک یہ ہے کہ مدت معلوم ہو وغیرہ اور ان کے مفقود ہونے کی صورت میں اجارہ کو فاسد قرار دیا ہے۔

علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

”وقد ضبطه الشيخ أبو الحسن الكرخي رَحِمَهُ اللّٰهُ في مختصره فقال: إذا كان ما وقع عليه عقد الاجارة مجهولاً في نفسه أو في أجرة أو في مدة الاجارة أو في العمل المستأجر عليه فالاجارة فاسدة.“(۲)

---

(۱) دیکھو امداد المفتین: ۲/۱۰۸۵

(۲) البحر الرائق: ۷/۵۳۰

(شیخ ابو الحسن کرخی رَحِمَہُ اللہُ نے اپنی مختصر میں اس کا ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر عقد اجارہ جس پر واقع ہوا ہو وہ خود یا اس کی اجرت یا اس کی مدت یا وہ کام جس پر اجارہ کیا گیا ہے، مجہول ہو تو وہ اجارہ فاسد ہے)

اور اس معاملہ میں نہ تو کام کی مقدار متعین ہے اور نہ اجرت معلوم ہے؛ کیوں کہ اس میں یہ طے نہیں ہوتا کہ کتنے گھنٹے کام ہوگا اور نہ یہ طے ہوتا ہے کہ اجرت کیا ہوگی؛ بل کہ جو بھی وصول ہو، اس پر مقررہ فیصد کمیشن دیا جاتا ہے، جس میں ہوسکتا ہے کہ ایک ہی گھنٹے میں ایک سفیر کو ایک لاکھ کا چندہ وصول ہو جائے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پورا پورا دن کہ کئی کئی دنوں کی محنت کے باوجود بھی کچھ وصول نہ ہو؛ لہٰذا جس کو ایک ہی گھنٹے میں ایک لاکھ وصول ہو گئے، اس کو پچاس فیصد کمیشن کے مطابق پچاس ہزار دیے جائیں گے اور جس کو پورا مہینہ محنت کے باوجود کچھ وصول نہ ہوا یا بہت کم وصول ہوا اس کو کچھ نہ دیا جائے گا یا بہت کم دیا جائے گا، الغرض نہ کام مقرر ہے اور نہ اجرت مقرر ہے۔

بعض لوگ اس دلیل پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ فقہا نے صرف ایسی جہالت کو مفسدِ عقد کہا ہے جو مفضی الی النزاع ہو اور اس معاملہ میں فیصد طے ہو جانے کی وجہ سے کوئی نزاع نہیں ہوتا؛ اس لیے یہ جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اصول اپنی جگہ صحیح ہے کہ جہالت **مفضی الی النزاع** ہی مفسدِ عقد ہوتی ہے؛ مگر اس کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ اس میں کوئی اور محظورِ شرعی لازم نہ آئے اور یہاں ایک محظور لازم آتا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں بسا اوقات قمار کی شکل لازم آتی ہے؛ کیوں کہ کبھی سفیر کو ایک گھنٹے میں ہزاروں کا نفع ہو جاتا ہے اور کبھی محنت کے باوجود کچھ نہیں ملتا۔

اس کے علاوہ یہ معاملہ اس حدیث قفیز طحان کے خلاف ہے جس میں اجیر کی اجرت اسی کے عمل سے دینے کو منع کیا گیا ہے، اس طرح یہ معاملہ کئی طرح سے ناجائز ہے۔

زکاۃ کا حساب لکھنے والوں کی تنخواہ زکاۃ سے

رہا یہ سوال کہ حساب آمد وخرچ کے اندارج پر جو عملہ مقرر ہے، اس کی تنخواہ مد زکاۃ سے ادا کرنا درست ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ زکاۃ کے حسابات لکھنے پر مد زکاۃ سے اس کی تنخواہ دینا جائز ہوگا؛ کیوں کہ یہ ان مستحق طلبہ ہی کا کام ہے، لہٰذا ان کے مال (مد زکاۃ) سے ان کے کام کی اجرت دینا درست ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

مصرف زکاۃ "فی سبیل اللہ"

آیت مصارف زکاۃ:

﴿ اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ الخ ﴾

میں زکاۃ کا ایک مصرف "فی سبیل اللہ" بتایا گیا ہے، اس کی تفسیر میں ائمہ مجتہدین وفقہا متقدمین سے دو قول ملتے ہیں۔

پہلا قول

پہلا قول یہ ہے کہ اس سے مراد جہاد ہے، یعنی غازی کو جہاد کرنے کے لیے زکاۃ دی جاسکتی ہے، یہی اکثر علما وائمہ مذہب اور مختار قول ہے۔ **كما قال ابن حجر في الفتح**.(۱)

احناف میں سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہی قول ہے اور علما احناف نے اسی کو اظہر اور صحیح قرار دیا ہے۔(۲)

---

(۱) فتح الباري:۳/۳۳۲

(۲) دیکھو الشامي:۳/۲۸۹

اور بہت سے اصحاب متون جیسے صاحب کنز الدقائق، صاحب المنار اور صاحب مختصر (امام قدوری) رحمہم اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ اور حضرات شوافع کا ہے۔ ''کتاب الام'' میں امام شافعی رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ فی سبیل اللہ کی مد میں جہاد کرنے والوں کو زکوۃ دی جائے گی، ان کے علاوہ کسی اور کو اس مد سے نہیں دیا جائے گا۔(۱)

''الفقه علی المذاهب الاربعة'' میں شافعیہ کا مسلک بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ ''فی سبیل اللہ'' وہ رضا کارانہ جہاد کرنے والا ہے جس کا دیوان میں کوئی مشاہرہ نہ ہو۔(۲)

امام مالک رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، امام قرطبی مالکی رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں:

" قوله تعالى: "وفي سبيل الله " وهم الغزاة وموضع الرباط يعطون ما ينفقون في غزوهم، كانوا أغنياء أو فقراء، وهذا قول أكثر العلماء وهو تحصيل مذهب مالك رحمه الله. "(۳)

مشہور مالکی فقیہ ومفسر قاضی ابن العربی فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے علم میں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں (آیت صدقات) میں اس (فی سبیل اللہ) سے مراد جہاد ہے۔(۴)

نیز حنابلہ سے بھی یہی مروی ہے کہ اس سے مراد جہاد ہے، ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے

---

(۱) كتاب الأم للشافعي : ۱۸۵/۳

(۲) الفقه على المذاهب الاربعة:۵٦٦/۱

(۳) تفسير قرطبي : ۲۷۱/۱۰

(۴) أحكام القرآن: ۵۳۳/۲

فرمایا کہ صحیح یہی ہے کہ اس سے مراد جہاد ہے، اس لیے کہ فی سبیل اللہ سے یہی مراد ہوتا ہے اور قرآن میں بھی چند مقامات کے سوا اس سے جہاد ہی مراد ہے، اس بنا پر آیت صدقات میں ''فی سبیل اللہ'' سے جہاد ہی مراد ہوگا کہ یہی آیت کا ظاہر ہے۔(۱)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ مذاہب اربعہ اس پر متفق ہیں کہ فی سبیل اللہ سے مراد غازی ہے؛ البتہ بعض تفاصیل میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً احناف کے نزدیک غازی کو زکوۃ بشرط فقر دی جائے گی، جب کہ جمہور کے نزدیک فقر کی شرط نہیں ہے، اسی طرح کچھ اور امور میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

دوسرا قول

فی سبیل اللہ کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد حج ہے، امام احمد رحمہ اللہ سے ایک روایت یہی ہے اور امام اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی قول ہے۔(۲) احناف میں سے امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ اللہ سے بھی یہ مروی ہے۔(۳)

یہ قول امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے؛ مگر احناف نے پہلے قول ہی کو صحیح واظہر قرار دیا ہے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اور امام احمد رحمہ اللہ سے بھی اگرچہ ایک روایت یہی ہے؛ مگر ان کے یہاں بھی صحیح قول اول ہی ہے، جیسا کہ اوپر نقل کیا گیا۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے بعض حضرات جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ وحضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے حج کا ''فی سبیل اللہ'' ہونا منقول ہے، حضرت عبد اللہ بن عباس کی روایت امام بخاری نے تعلیقاً روایت کی ہے اور ابن حجر نے بتایا ہے کہ اس کو ابو عبید

---

(۱) الكافي :۱/۳۳۵، المبدع :۲/۴۱۱

(۲) فتح الباري: ۳/۳۳۲

(۳) الشامي :۳/۲۸۹، بحر الرئق:۲/۴۲۲، تفسير روح المعاني:۱۰/۱۲۳

نے موصولاً ''کتاب الاموال'' میں روایت کیا ہے؛ مگر امام احمد رحمۃ اللہ نے اس کو سند کے لحاظ سے مضطرب قرار دیا ہے۔ (۱)

اور ابن عمر کی روایت بھی ابوعبید نے ''الاموال'' میں ذکر کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے؛ مگر اس روایت میں صرف اتنا ہے کہ حج ''فی سبیل اللہ'' ہے، زکوۃ دینے کا کوئی ذکر نہیں ہے اور تابعین میں سے حضرت حسن سے بھی یہ بات مروی ہے، امام بخاری نے تعلیقاً اس کو روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے بسندِ صحیح موصولاً روایت کیا ہے۔ (۲)

خلاصۂ کلام یہ کہ صحابہ میں سے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اگر چہ یہ قول مروی ہے؛ مگر یہ روایت مضطرب ہے اور ابن عمر سے اگر چہ بسند صحیح یہ آیا ہے کہ حج ''فی سبیل اللہ'' سے ہے؛ مگر اس میں زکوۃ دینے کا ذکر نہیں اور یہ معلوم ہے کہ حج اللہ کے لیے ہی ہوتا ہے، اس میں کوئی اشکال نہیں ؛ مگر زکوۃ دینے نہ دینے کا مسئلہ دیگر ہے؛ البتہ حسن سے ضرور یہ منقول ہے اور بسند صحیح منقول ہے؛ مگر جیسا کہ اوپر گذرا جمہور اس سے متفق نہیں ہیں ؛ لہٰذا ''فی سبیل اللہ'' کی تفسیر میں جمہور کی رائے سے ہی اتفاق کرنا چاہیے؛ البتہ کوئی دوسرا قول اختیار کرتا ہے، تب بھی اس کے لیے گنجائش ہے کہ سلف میں سے بعض ائمہ اس کے ساتھ ہیں، اس ضروری وضاحت کے بعد اس سلسلہ کے سوالات پر نظر ڈالنا ہے۔

حصر حقیقی یا اضافی

پہلا سوال یہ ہے کہ آیت صدقات نے آٹھ اصناف کو بتخصیص ذکر کر کے، ان کا

---

(۱) فتح الباري:۳/۳۳۲

(۲) فتح الباري :۳/۳۳۲

مصارفِ زکاۃ ہونا واضح کیا ہے اور شروع کلام ہی میں ''انما'' کلمۂ حصر لا کر مصارفِ زکاۃ کو ان آٹھ اصناف میں محصور کر دیا ہے، یہ حصر حقیقی ہے، یا اضافی ہے؟ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ نے اس کو حصر اضافی قرار دیا ہے، تو اس کی کیا حیثیت ہے؟

ظاہر ہے کہ اس حصر کو اگر غیر حقیقی اور اضافی قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ مذکورہ اصناف کے علاوہ دوسرے لوگ بھی اور دوسرے امور بھی مصرفِ زکاۃ ہو سکتے ہیں؛ مگر یہ بات جمہور علما کے خلاف ہے؛ بل کہ خود احادیث کے بھی خلاف ہے، چناں چہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ آپ صدقات میں سے مجھے دیجیے، آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے نبی یا غیر نبی پر صدقات کو موقوف نہیں رکھا؛ بل کہ خود ہی اس میں فیصلہ اور حکم فرمایا اور اس کے آٹھ اصناف قرار دیے ہیں، پس اگر تو ان آٹھ میں سے ہے تو میں تجھے تیرا حق دوں گا۔(۱)

اس روایت کے ایک راوی عبد الرحمٰن بن زیاد الافریقی پر علما نے کلام کیا ہے؛ مگر اتنا یاد رہے کہ یہ متفق علیہ ضعیف نہیں ہیں، بعض ائمۂ تعدیل و جرح نے اگرچہ ان کی تضعیف کی ہے، تاہم بعض ائمہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ جیسے امام بخاری نے ان کو قوی اور مقارب الحدیث کہا ہے۔ ابن صالح نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، یعقوب بن شیبہ نے بھی ثقہ صدوق فرمایا ہے، ابن سفیان نے لا باس بہ کہا ہے، یحیی القطان نے بھی ثقہ گردانا ہے۔(۲)

لہٰذا یہ روایت کم از کم حسن ہوگی کہ مختلف فیہ راوی کی روایت ہے، غرض اس سے معلوم ہوا کہ آٹھ اصناف اللہ تعالی نے بیان فرمائے ہیں، سوائے ان کے کوئی اور زکاۃ

(۱) ابو داود :۱۶۳۰

(۲) دیکھو تہذیب التہذیب لابن حجر:۲/۵۰۵

کا مصرف نہیں ہوسکتا، گویا یہ حدیث آیت کریمہ کی شرح ہے، جو حصر کو حصر حقیقی قرار دے رہی ہے؛ اسی لیے علما نے بھی اس کو حقیقی حصر ہی پر محمول کیا ہے اور سب نے باتفاق ان آٹھ اصناف کے علاوہ کسی اور کو زکاۃ دینے کا ناجائز ہونا بیان کیا ہے۔

اس سلسلہ میں چند مفسرین کے اقوال نقل کرتا ہوں، امام النسفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"قصر جنس الصدقات على الأصناف المعدودة أي هي مختصة بهم لا تتجاوز الى غيرهم، كأنه قيل :إنما هي لهم لا لغيرهم." (۱)

امام بیضاوی رحمہ اللہ اسی آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"أي الزكوات لهؤلاء المعدودين لا لغيرهم." (۲)

امام طبری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"يقول تعالى ذكره: "لا تنال الصدقات إلا الفقراء والمساكين ومن سماهم الله تعالى جل ذكره."(۳)

امام البغوی رحمہ اللہ معالم التنزیل میں لکھتے ہیں:

"بين الله تعالى في هذه الآية أهل أسهم الصدقات وجعلها لثمانية أصناف". (۴)

اور علامہ ثعلبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"انما" في هذه الآية حاصرة تقتضي وقوف الصدقات

---

(۱) تفسير النسفي: ۲/۴۳۱سورۂ توبہ، آیت:۶۰

(۲) تفسير بيضاوي: ۳/۱۵۲سورۂ توبہ، آیت:۶۰

(۳) تفسير الطبري: ۱۰/۱۱۰ سورۂ توبہ، آیت:۶۰

(۴) معالم التنزيل: ۱/۶۱سورۂ توبہ، آیت:۶۰

على الثمانية الأصناف. ‘‘(۱)

اور مشہور حنبلی فقیہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ نے کہا:

’’ ولا يجوز صرف الزكاة الى غير مَنْ ذكر الله مِنْ بناء المساجد والقناطر والسقايات واصلاح الطرقات وسد البثوق وتكفين الموتى والتوسعة على الاضياف واشباه ذلك من القرب التي لم يذكرها اللّٰه تعالى.....و’’إنما‘‘ للحصر والإثبات تثبت المذكور وتنفى ما عداه .(۲)

اور علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ نے فرمایا:

’’والاصل فيمن يجوز الدفع اليه ومن لا قوله تعالىٰ ’’انما الصدقات للفقراء الآية، فمن كان من هذه الاصناف كان مصرفا ومن لا فلا؛لأن ’’انما‘‘ تفيد الحصر فيثبت النفى عن غيرهم.‘‘(۳)

یہ چند حوالے ہیں جن میں مفسرین وفقہا نے اس حصر کو حصر حقیقی مانتے ہوئے صرف انہی اقسام پر زکاۃ کو خرچ کرنے پر زور دیا ہے؛ لہٰذا اللہ کے رسول کی تشریح اور اسی کے مطابق حضرات فقہا کی تصریح کے خلاف حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق کہ یہ حصر اضافی ہے غیر مقبول ہے۔

فی سبیل اللہ سے مراد غزوہ ہے

دوسرا سوال یہ ہے کہ ’’فی سبیل اللہ‘‘ کی تعبیر قرآن وسنت میں کیا جہاد ہی کے

(۱) تفسير الثعالبي:۳/ ۱۸۸ سورۂ توبه، آیت:۶۰

(۲) المغني:۴/ ۱۲۵ سورۂ توبه، آیت:۶۰

(۳) فتح القدير:۲/۲۶۴ سورۂ توبه، آیت:۶۰

لیے آئی ہے اور اس سے کیا کچھ اور امورِ خیر مراد نہیں لیے جا سکتے؟

جواب یہ ہے کہ ''فی سبیل اللہ'' کی تعبیر عام طور پر قرآنی وحدیثی استعمالات میں جب مطلق آئے تو غزوہ وجہاد ہی مراد ہوتا ہے، جیسا کہ علامہ یوسف القرضاوی رحمہ اللہ نے فقہ الزکاۃ میں سیر حاصل بحث کر کے اور قرآن وسنت کے ذخیرہ میں اس کے استعمالات کا تتبع واستقرا کر کے ثابت کیا ہے، ہم اس تحقیق سے پورا پورا اتفاق کرتے ہیں۔

تفسیر میں اقوالِ سلف سے ہٹ کر کوئی قول اختیار کرنا جائز نہیں

تیسرا سوال یہ ہے کہ جب ''فی سبیل اللہ'' کی تفسیر میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم وائمہ سے صرف دو قول منقول ہیں: ایک یہ کہ مراد جہاد ہے، دوسرا یہ کہ مراد حج ہے، تو کیا کسی کو اس سے ہٹ کر تیسرا، یا چوتھا قول اختیار کرنے کی گنجائش ہے؟ یا نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی آیت کی تفسیر میں سلف سے صرف دو قول مروی ہوں تو اس کے بعد لغت، قیاس، عقل وغیرہ کسی ذریعہ سے بھی تیسرا، یا چوتھا قول ایجاد کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

علامہ ابن تیمیہ فتاوی میں فرماتے ہیں:

''ومما ینبغی أن یعلم أن القرآن والحدیث إذا عرف تفسیرہ من جھۃ النبی لم یحتج ذالک إلی اقوال اھل اللغۃ.''(۱)

یہ ظاہر ہے کہ ''فی سبیل اللہ'' کی تفسیر اللہ کے نبی علیہ السلام سے وارد ہوئی ہے،

(۱) فتاوی شیخ الاسلام: ۱۳/ ۲۷

چناں چہ حدیث میں آپ نے فرمایا:

" لا تحل الصد قة لغنی الا لخمسة لغاز فی سبیل اللّٰہ" الخ.(۱)

اس حدیث میں "فی سبیل اللہ" کے عنوان سے آپ نے صرف غازی کو پیش کیا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ اس سے صرف غازی مراد ہے، اس کی توضیح یہ ہے کہ اس حدیث میں غنی لوگوں میں سے جن کو زکاۃ دینا جائز قرار دیا ہے، ان میں ایک غازی ہے، اگر "فی سبیل اللہ" سے مراد غازی کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا تو حدیث میں لانفی اور الا سے جو حصر پیدا کیا گیا ہے وہ غلط ہوتا؛ کیوں کہ اس حدیث میں مذکور اور چار مصارف "فی سبیل اللہ" سے ہٹ کر ہیں اور "فی سبیل اللہ" کے عنوان سے صرف غازی کو پیش کیا ہے۔ اب اگر قرآن میں "فی سبیل اللہ" سے غازی مراد نہ لیا گیا تو دو ہی صورتیں ہیں، یا تو شرط فقر ملحوظ ہو، پھر تو یہ صرف تفسیر میں اختلاف ہوا، حکم زکاۃ میں نہیں، اور اگر شرطِ فقر نہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ "فی سبیل اللہ" میں غازی کے علاوہ بھی اغنیا بھی داخل ہیں، جب کہ حدیث کا حصر اس کو باطل کر رہا ہے، پس معلوم ہوا کہ اس میں صرف غازی داخل ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

پس جب حدیث وسنت نے مراد کو واضح کر دیا تو اب اہل لغت وغیرہ کی طرف جانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ان حضرات کا رد کیا ہے جو تفسیر میں سلف سے صرف دو قول ہونے کے باوجود، تیسرا قول ایجاد کرتے ہیں اور اس کو پوری امت کی تضلیل کرنے کے مترادف قرار دیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

" قال کثیر منهم إن الأمة إذا اختلفت فی تاویل الآیة علی قولین جاز لمن بعد هم أحداث قول ثالث، فجوزوا

(۱) أبو داود:۱۶۳۵، ابن ماجه:۱۸۴۱، موطا مالک:۹۱۹، أحمد :۱۱۵۳۸

أن تكون الأمة مجتمعة على الضلال في تفسير القرآن والحديث، وأن يكون الله أنزل الآية وأراد بها معنًى لم يفهمه الصحابة والتابعون ولكن قالوا إن الله اراد معنى آخروهم لو تصوروا هذه المقالة لم يقولوا هذا.“(۱)

(ان لوگوں میں سے بہت سے یہ کہتے ہیں کہ اگر امت آیت کی تفسیر میں دو اقوال پر اختلاف کرے، تو بعد میں آنے والوں کے لیے تیسرا قول ایجاد کرنا جائز ہے، پس ان لوگوں نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ امت قرآن وحدیث کی تفسیر میں گمراہی پر جمع ہو سکتی ہے اور یہ کہ اللہ تعالے ایک آیت نازل کرے اور اس سے ایسے معنی مراد لے جسے صحابہ و تابعین نے نہ سمجھا ہو؛ لیکن ان لوگوں نے کہا کہ اللہ نے دوسرے معنی مراد لیے ہیں، اگر یہ اس قول کے ان مضمرات پر غور کرتے تو یہ بات نہ کہتے)

اور ظاہر ہے کہ پوری امت کی تضلیل، یا تجہیل سوائے جہالت وضلالت کے کچھ نہیں؛ اس لیے جب سلف کرام کسی بات پر قائم ہو جائیں تو اس کے خلاف کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

فی سبیل اللہ کا دائرہ

چوتھا سوال یہ ہے کہ ”فی سبیل اللہ“ جس کی تشریح وتفسیر کسی قدر تفصیل کے ساتھ اوپر عرض کی گئی، اس کا دائرہ کتنا وسیع ہے؟ جواب یہ ہے کہ چوں کہ سلف سے اس سلسلہ میں صرف دو قول منقول ہیں؛ لہٰذا ہمارے نزدیک اس سے غزوہ یا حج ہی

(۱) فتاوی ابن تیمیة: ۵۹/۱۳

مراد ہے اور اس کے دائرہ میں بقول احناف محتاج غازی، یا محتاج حاجی اور دیگر ائمہ کے قول پر مطلق غازی یا مطلق حاجی آتے ہیں اور احناف میں سے بعض فقہا نے جو طالبِ علم کو اس کا مصداق قرار دیا ہے، انہوں نے خود ہی فقر کی قید بھی لگادی ہے؛ اسی لیے فقہا نے تصریح کی ہے کہ یہ آیت کی مراد میں اختلاف ہے، حکم میں کوئی اختلاف حقیقی نہیں؛ کیوں کہ طالب علم اگرچہ ''فی سبیل اللہ'' میں داخل ہیں؛ مگر ان کو زکاۃ فقیر ہونے کی حیثیت سے دی جائے گی۔

علامہ حصکفیؒ نے طالب علم کو ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق بتانے کے بعد لکھا ہے:

''وثمرة الاختلاف فی نحو الاوقاف ''

اس پر شامی نے فرمایا:

''یشیر إلی أن هذا الاختلاف إنما هو فی المراد بالآیة لا فی الحکم، ولذا قال فی النهر: والخلف لفظي للاتفاق علی أن الأصناف کلهم سوی العامل یعطون بشرط الفقر'' الخ.(۱)

اور جن لوگوں نے بلا قید فقر طالب علموں کو مصرف زکوۃ قرار دیا ہے، ان کا قول مرجوح اور غیر معتمد ہے، چنانچہ طحطاوی نے فرمایا:

''وهذاالفرع مخالف لا طلا قهم الحرمة في الغني ولم یعتمد ہ احد.''

(یہ جزئیہ غنی کو زکاۃ دینے کے سلسلہ میں فقہا کے اطلاق حرمت کے خلاف ہے اور اس پر کسی نے اعتماد نہیں کیا)، اس پر شامی نے تائید کرتے ہوئے لکھا:

(۱) درمختار مع الشامي: ۲۸۹/۳

" قلت : وهو كذالك والا وجه تقييده بالفقير ."(۱)

خلاصہ یہ کہ جن فقہانے طالب علم کو بشرطِ فقر مصرف زکاۃ قرار دیا ہے، ان کے مسلک پر طالب علم کو زکاۃ بحیثیت فقیر دی جاتی ہے اور جنہوں نے بلا قید فقر طالب علم کو دینا جائز قرار دیا ہے، ان کا قول جمہور کے نزدیک غیر راجح؛ بل کہ غیر معتمد و غیر مقبول ہے۔ اسی طرح جن حضرات فقہانے "فی سبیل اللہ" میں تمام امورِ خیر کو داخل کیا ہے، جیسے علامہ کاسانی رحمہ اللہ، انہوں نے بھی فقر کی شرط لگائی ہے؛ لہٰذا ان امورِ خیر میں زکاۃ دینا بوجہ فقر ہوا۔ الغرض ہمارے نزدیک "فی سبیل اللہ" میں اصلاً و اصالۃً غازی یا حاجی داخل ہے، یہی اس کی صحیح تفسیر ہے۔

فی سبیل اللہ میں فقر کی شرط

اس ضمن میں ایک سوال یہ ہے کہ "فی سبیل اللہ" کا مصداق حاجی ہو یا غازی ان کو بشرطِ فقر مستحق زکاۃ کہا جائے گا یا بلا قید فقر؟ جواب یہ ہے کہ اس میں ائمہ اجتہاد ہی سے اختلاف چلا آرہا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک فقر شرط ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں "فی سبیل اللہ" کی مراد بتانے کے بعد فرمایا:

" ولا يخفى أن قيد الفقر لابد منه على الوجوه كلها"

اس پر شامی نے" منحة الخالق "میں" نهر الفائق "کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ:

" ان الاصناف كلها سوى العامل يعطون بشرط الفقر" . (۲)

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صرف غازی کو دیا جائے گا، خواہ وہ غنی ہو، یا فقیر،

(۱) الشامي:۳/۲۸۶

(۲) البحر الرائق و منحة الخالق:۲/۴۲۲

جیسا کہ خود امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''کتاب الام'' میں اس کی تصریح کی ہے۔(۱)

اسی طرح علمائے مالکیہ کے نزدیک بھی فقر شرط نہیں؛ بل کہ غازی غنی ہو یا فقیر دونوں صورتوں میں اس کو زکاۃ دی جاسکتی ہے۔

امام قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا:

'' وهم الغزاة و موضع الرباط، يعطون ما ينفقون في غزو هم، كانوا اغنياء أو فقراء، وهذا قول أكثر العلماء وهو تحصيل مذهب مالک.''(۲)

اسی طرح حنابلہ میں سے علامہ ابن قدامہ نے اپنی کتاب '' الکافی'' میں تصریح کی ہے کہ غازی کو غنی ہونے کے باوجود زکاۃ میں سے دیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ وہ مسلمانوں کی مصلحت سے لیتا ہے۔(۳)

مصارف زکاۃ اور قیاس

بعض حضرات نے '' فی سبیل اللہ'' کا مصداق جہاد عسکری ہی کو قرار دینے کے باوجود یہ کہا ہے کہ موجودہ زمانہ میں قلمی، فکری، ثقافتی جہاد بھی اسی طرح ضروری ہے، جس طرح پہلے دور میں عسکری جہاد ضروری تھا اور جس علت سے جہاد عسکری میں زکاۃ دینا جائز ہے، اسی علت کی بنا پر قلمی، فکری، ثقافتی جہاد پر بھی زکاۃ لگائی جاسکتی ہے۔

شیخ یوسف القرضاوی نے فقہ الزکاۃ میں اس پر بڑا تفصیلی کلام کیا ہے اور اسی رائے کو پیش کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ رائے و نظریہ صحیح ہے، یا نہیں؟

---

(۱) الام:۲/۶۰

(۲) قرطبي:۱۰/۲۷۱

(۳) الكافي:۲/۲۰۱

جواب یہ ہے کہ اگر یہ قلمی وفکری اور ثقافتی جہاد کرنے والے لوگ محتاج و مستحق زکاۃ ہیں، تب تو ان کوزکاۃ دینا جائز ہوگا جیسا کہ طالب علم وغیرہ کو بشرطِ فقر دینا جائز قرار دیا گیا ہے اور یہ حضرات چوں کہ دینی کاموں اور دعوتی کارروائیوں میں لگے ہوتے ہیں؛ اس لیے ان فقراء کو دینا بنسبت عام فقرا کے افضل ہوگا، جیسا کہ طالب علم کے سلسلہ میں علما نے لکھا ہے۔

اسی تقریر سے یہ شبہ بھی دور ہوجاتا ہے، کہ جب ان لوگوں کو بشرط فقر دیا جائے گا تو یہ بمد فقراء زکاۃ دی گئی، پھر ان کو ''فی سبیل اللہ'' کی مد میں شامل کرنے کا کیا مطلب اور کیا ضرورت؟

جواب یہ ہے کہ یہ لوگ اگر چہ فقیر ہونے کی حیثیت سے مستحق زکاۃ ہوئے ہیں، تاہم ان میں اور عام فقرا میں ایک وصف کے لحاظ سے بڑا عظیم فرق ہے کہ یہ اللہ کے دین کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں، اس لیے ان کو الگ سے بیان کیا گیا۔

بحر الرائق میں اسی کو فرمایا ہے:

'' فا ن قلت: منقطع الغزاة و الحج إن لم يكن في وطنه مال فهو فقير وإلا فهوابن السبيل، فكيف تكون الأقسام سبعة؟ قلت: هو فقير إلا أنه زاد عليه بالانقطا ع فی عبادة الله تعالی فكان مغايراً للفقير المطلق الخالی عن هذا القيد''. (۱)

اور اگر یہ لوگ محتاج وفقیر نہیں ہیں، تب احناف کے نزدیک تو کسی بھی طرح وہ مستحق زکوۃ نہ ہوئے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک عسکری جہاد کرنے والے کو بھی بشرط

(۱) البحر الرائق :۲/۴۲۲

فقر دیا جاتا ہے جب یہ فقیر نہیں تو ان کو دینا ان کے نزدیک جائز نہیں ہوگا اور دیگر ائمہ کے مسلک پر غنی مجاہد کو دینا اگر چہ جائز ہے؛ مگر یہ بات خود ثابت نہیں کہ قلمی، ثقافتی وفکری جہاد بھی عسکری جہاد کی طرح ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق ہے اور اشتراکِ علت کی بنا پر قیاس کے ذریعہ دونوں کو ایک قرار دینا اور حکم کو ایک سے دوسرے کی طرف متعدی کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بہ موجب مصارفِ زکاۃ کو اللہ تعالی نے کسی کے فیصلہ پر نہیں رکھا ہے؛ بل کہ خود ہی ان کو مقرر فرمادیا ہے۔ (کما روی فی الحدیث) لہٰذا یہ محل قیاس نہیں ہے۔

ایک شبہ کا جواب

اس پر اگر یہ شبہ کیا جائے کہ فقہا نے بعض مواقع پر مصارفِ زکاۃ میں قیاس کے ذریعہ حکم کو متعدی کیا ہے۔ اگر یہ محل قیاس نہ تھے تو انہوں نے یہ کیسا کیا؟ مثلاً فقہا احناف نے اس شخص کو جس کا مال جاتا رہا ہو اور اسے اس پر قدرت نہ ہو، ابن السبیل (مسافر) کے ساتھ ملحق کیا ہے اور زکاۃ دینا اس کو جائز قرار دیا ہے، علامہ شامی رحمہ اللہ نے زیلعی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

''والحق به كل من هو غائب عن ماله وإن كان في بلده لأن الحاجة هي المعتبرة وقد وجدت لأنه فقير يداً وان كان غنياً ظاهرًا.''(۱)

تو جواب یہ ہے کہ یہ قیاس نہیں ہے؛ کیوں کہ قیاس کہتے ہیں غیر منصوص کو منصوص پر اشتراک علت کی بنا پر منطبق کرنا اور یہاں یہ نہیں ہے؛ بل کہ ایک منصوص حکم میں اس کے ایک فرد کو داخل کرنا ہے، چناں چہ **''من هو غائب عن ماله''** کو فقیر ہونے کی

(۱) الشامي: ۳/۲۹۰

بناپرزکاۃ کا مستحق قرار دیا گیا ہے،اس کوابن السبیل میں شمار کرنا محض ایک نکتہ کی بناپر ہے، ورنہ وہ فقیر کے حکم میں ہونے کی وجہ سے ہی مستحق زکاۃ ہے، جیسے علمانے لکھا ہے کہ کسی نے دوسرے کوقرض دے دیا اور وہ ابھی وصول ہونے والا نہ ہواور اس دینے والے کو خرچ کے لیے حاجت پڑھ جائے تواس کوبھی زکاۃ دی جاسکتی ہے۔واللہ اعلم

الغرض ہمارے نزدیک مختلف دینی سرگرمیوں اوردعوتی کاموں کے لیے زکاۃ کا دیناجائزنہیں،جیسا کہ جمہورعلما کا مذہب ہے۔اور''فی سبیل اللہ'' کا دائرہ جہادعسکری وحج تک ہی وسیع ہےاوردوسرے اموراس میں داخل نہیں اوراگراس میں داخل ہیں بھی تووہ فقر کی شرط سے مشروط ہیں۔ واللہ اعلم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مصرفِ زکاۃ ''فی سبیل اللہ''

کے بارے میں ایک اہم استفتا کا جواب

نوٹ: مولانا محمد شہاب الدین ندوی مرحوم (بانی فرقانیہ اکیڈمی بنگلور) کی جانب سے مصرفِ زکاۃ کے سلسلہ میں ایک اہم اور طویل استفتا احقر کے پاس برائے جواب آیا تھا، جس کا جواب احقر نے علمی انداز پر دیا، چوں کہ سوال اور جواب دونوں اہم ہیں؛ اس لئے یہاں اس کو بھی اس مقالہ کا جز بنایا جا رہا ہے۔ یاد رہے کہ مولانا شہاب الدین ندوی مرحوم مصرفِ زکاۃ ''فی سبیل اللہ'' میں حسبِ ضرورت توسیع کے قائل تھے اور اس سلسلے میں ان کے بعض مضامین بھی شائع ہو چکے ہیں؛ مگر یہ مسلک جمہور کے خلاف ہونے کی وجہ سے نا قابلِ التفات سمجھا گیا اور علما نے ان پر رد بھی لکھا ہے، مولانا کی اس سلسلہ کی کاوشوں میں سے ایک یہ استفتا بھی ہے، جو انہوں نے علما کے پاس بھیجا تھا تا کہ ان کے نظریئے کی تائید حاصل کی جا سکے؛ مگر غالباً یہ بات حاصل نہ ہو سکی۔

محمد شعیب اللہ

سوال نامہ فرقانیہ اکیڈمی، بنگلور

محترم المقام جناب مولانا محمد شعیب اللہ خان صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

تمہید

مصارف زکاۃ میں ایک اہم مصرف ''فی سبیل للہ'' بھی ہے (توبہ ۶۰) مگر اس کے مفہوم اور مصداق کے بارے میں فقہا کرام اور علما امت کے درمیان کافی اختلافات موجود ہیں؛ مگر یہ اختلافات بنیادی نہیں بل کہ فروعی قسم کے ہیں؛ کیوں کہ ان میں جائز و ناجائز کی بحث پیدا نہیں ہوتی؛ بل کہ ان کی حیثیت زیادہ سے زیادہ راجح اور مرجوح کی سی ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہ حنفی میں ''فی سبیل اللہ'' کی جو چار تاویلیں کی گئی ہیں وہ چاروں ہی وقت اور حالات کی مناسبت سے قابل عمل تسلیم کی گئی ہیں، جیسا کہ درمختار اور ردالمحتار کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

چناں چہ یہ چار تاویلیں اس طرح ہیں:

(۱) فی سبیل اللہ سے مراد محتاج غازی ہے (۲) اس سے مراد محتاج حاجی ہے (۳) اس سے مراد طالب علم ہے (۴) اس میں تمام امور خیر داخل ہیں۔ متقدمین نے اپنے دور میں ترجیح اولین دو اصناف کو دی ہے جب کہ متأخرین آخری دو اصناف کی ترجیح کے قائل ہیں۔

بہ ہر حال ہر دور میں ایسے علما کافی تعداد میں پائے گئے ہیں، جو دوسرے موقف کے قائل ہیں اور ان میں حنفی بھی ہیں اور شافعی بھی، مالکی بھی ہیں اور اہل حدیث بھی،

قدیم بھی ہیں اور جدید بھی۔اور اس سلسلے میں بعض علما مجتہدین مثلاً حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ اور یمنی عالم محمد بن اسماعیل صغانی رحمہ اللہ صاحب سبل السلام کی آرا کافی وزنی اور قابل قدر ہیں، چناں چہ راقم سطور نے اپنے ایک مضمون میں اس قسم کے تیس سے زیادہ علما اور فقہا اور مفسرین کی رایوں کا استقصا کیا ہے جو ''فی سبیل اللہ'' کی توسیع یا عمومیت کے قائل ہیں۔

مگر آج کل کے بعض مقلد جامد قسم کے اہل علم ان سب علما کی رایوں اور ان کے دلائل کو نظر انداز کرتے ہوئے محض پہلے قول پر اڑ گئے ہیں اور کہتے ہیں یہ جمہور کا مذہب ہے جس سے ہٹنا جائز نہیں ہے۔اور اب اس مناقشے نے ایک اچھے خاصے نزاع کی شکل اختیار کی ہے۔اس سلسلے میں بعض ایسے سوالات ابھر کر سامنے آ گئے ہیں، جن کا جواب ناگزیر معلوم ہوتا ہے، ورنہ انتشار فکری کے باعث امت کا شیرازہ منتشر ہو سکتا ہے؛ لہٰذا علما کرام کی خدمت میں اس سلسلے کے بعض سوالات بغرض جواب پیش کیے جا رہے ہیں، امید ہے کہ ہمارے علما کرام اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کرتے ہوئے ان سولات کے مدلل جوابات عنایت فرمائیں گے۔

سوالات:

(۱) فی سبیل اللہ کے صرف غزوہ، یا جہاد کے ساتھ مخصوص ہونے کی کیا دلیل ہے؟

(۲) حدیث نبوی'' **لايحل الصدقة لغني الا لخمسة، لغازى في سبيل الله أو لعامل عليها أو لغارم......**''

(مالدار شخص کے لیے زکاۃ لینا صرف پانچ صورتوں میں جائز ہو سکتا ہے۔(۱) جب کہ وہ اللہ کی راہ میں لڑ رہا ہو۔(۲) جب کہ زکاۃ وصول

کرنے والا ہو۔(۳) جب کہ وہ مقروض ہو۔(۱)

اس سے تو ایک مالدار شخص کے لیے زکاۃ کا مال لینے کا محض جواز ثابت ہو رہا ہے، نہ کہ اس کا واحد مصداق (دیکھیے کتاب الاموال از ابو عبید) لہٰذا اس سے یہ مفہوم نکالنا کہ فی سبیل اللہ کے تحت سوائے غازی کے اور کسی کو زکاۃ لینا جائز نہیں ہے، کس منطق کی رو سے صحیح ہوگا؟

(۳) ''فی سبیل اللہ'' کے صرف غزوہ، یا جہاد کے ساتھ مخصوص نہ ہونے کی ایک واضح دلیل یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو بھی فی سبیل اللہ میں شامل قرار دیا ہے، چناں چہ مسند احمد، مستدرک اور صحیح ابن خزیمہ کے علاوہ ابو داؤد میں اس موضوع پر حضرت ام معقل صحابیہ رضی اللہ عنہا سے تین روایات مروی ہیں، جن کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے شوہر سے زکاۃ کا اونٹ حج کے لیے دلواتے ہوئے فرمایا: **اعطها فلتحج علیه فانه فی سبیل الله**۔(ابو داؤد کتاب الحج) (تم وہ اونٹ ام معقل کو دیدو تا کہ وہ اس پر سوار ہو کر حج کریں کیوں کہ حج یقیناً فی سبیل اللہ میں شامل ہے) اور امام بخاری کی تصریح کے مطابق حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت ابولاس رضی اللہ عنہم اور امام حسن بصری رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل تھے۔(بخاری کتاب الزکاۃ و کتاب التفسیر)

اور ائمۂ فقہ میں امام محمد، امام احمد ابن حنبل اور امام اسحٰق بن راہویہ رحمہم اللہ کا مسلک بھی یہی ہے، علما مجتہدین میں علامہ ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ دہلوی اور علامہ شوکانی رحمہم اللہ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

بہ ہر حال کہا جاتا ہے کہ فی سبیل اللہ میں غزوہ کے علاوہ کسی دوسری چیز کو شامل

(۱) أبو داود: کتاب الزکاة: ۱۶۳۵

کرنے سے مصارف زکاۃ آٹھ میں منحصر نہیں رہیں گے، بل کہ نو دس اور گیارہ بارہ ہو جائیں گے جو مصارفِ زکاۃ والی آیت کی رو سے ''انما'' کے خلاف ہے؛ مگر اوپر مذکور صراحتوں کے ملاحظہ کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا حج کو ''فی سبیل اللہ'' میں شامل کر کے خود رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور آپ کے صحابہ نے مصرف زکاۃ کے آٹھ میں منحصر ہونے کے خلاف ایک نئی اور نویں مد کا دروازہ کھولا تھا؟ ظاہر ہے کہ یہ نویں مد نہیں ہے، بل کہ ''فی سبیل اللہ'' میں حسب ضرورت توسیع قرار دینی پڑے گی، جیسا کہ شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللہُ کی رائے گرامی ہے، اسی طرح موصوف کی رائے کے مطابق اس میں حسب ضرورت بعض دیگر تمدنی امور بھی شامل ہو سکتے ہیں۔(۱)

(۴) درمختار اور اس کی شرح ردالمحتار (فتاوی شامیہ) میں مذکور فی سبیل اللہ کی چار تاویلوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ فتاوی ظہیریہ اور فتاوی مرغینانی کی رو سے اس سے مراد طالب علم ہے۔ (ردالمحتار ۲/ ۶۷ مطبوعہ کوئٹہ) فتاوی ظہیریہ کے مؤلف قاضی ظہیرالدین بخاری (م ۶۱۹ ھ) ساتویں صدی کے عالم ہیں جن کے فتوی پر اعتماد کرتے ہوئے تقریباً آٹھ سو سال سے اب تک عمل کیا جا رہا ہے اور عربی مدرسوں کے طلبہ کو بھی زکاۃ کا مستحق قرار دیا جا رہا ہے، جب کہ اصولی طور پر یہ طبقہ زکاۃ کے آٹھ مصارف میں منصوص طور پر شامل نہیں ہے۔ غرض جب طالب علم بھی ''فی سبیل اللہ'' میں شامل ہیں، تو پھر اس موقعہ پر حسب ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں: (الف) فی سبیل اللہ کا واحد مصداق غزوہ و جہاد کہاں رہا؟ (ب) کیا اس سے جمہور کے مسلک پر حرف نہیں آئے گا؟ (ج) کیا اس سے مصارف زکاۃ کے آٹھ میں منحصر ہونے کی تردید نہیں ہوگی؟ (د) جن علما نے اس قسم کا فتوی دیا اور جنہوں نے اس پر

(۱) دیکھئے حجة الله البالغة :۲/۴۵

عمل کیا، کیا وہ سب دین وشریعت سے منحرف تھے؟ (ہ) اگر بات ایسی ہی ہے تو پھر ہمارے علما کرام نے آٹھ سو سال سے اب تک اس کے خلاف آواز بلند کیوں نہیں کی؛ بل کہ خاموشی کے ساتھ اس پر عمل کیوں کرتے رہے؟ (۵) مذکورہ بالا فتوی کو اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے نظر انداز کر دیں، تو سوال یہ ہے کہ طلبۂ علم کے ''فی سبیل اللہ'' میں شامل ہونے کی دلیل کیا ہے (ب) پھر کیا صرف طلبۂ علم ہی اس مصرف میں شامل ہو سکتے ہیں یا علما اور دینی خدمت گاروں کو بھی اس میں شامل ہونے کی گنجائش موجود ہے؟ (ج) اگر نہیں ہے تو پھر ان دونوں طبقوں میں تفریق کی دلیل کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ جس دلیل سے بھی طلبہ کسی مصرف میں شامل ہوں گے، بالکل اسی دلیل سے خود علما بھی اس میں شامل ہوں گے۔

(٦) کہا جاتا ہے کہ وہ علما جو علم دین کی تعلیم وتدریس اور اس کی نشر واشاعت میں مشغول ہوں، انہیں فی سبیل اللہ میں شامل کرنے سے مصارف زکاۃ کے آٹھ میں منحصر ہونے پر حرف آئے گا جو ''انما'' کی تصریح کے خلاف ہے تو اب سوال یہ ہے کہ علما کے زکاۃ لینے سے یہ بات ہو سکتی ہے، تو پھر طالب علموں کو بھی اس میں شامل کرنے سے کیوں نہیں ہو سکتی؟ (ب) قرآن کے آٹھ مصارف میں اگر علما کا نام منصوص طور پر مذکور نہیں ہے تو طلبہ کا نام ان میں کہاں پر موجود ہے؟

(۷) اگر یہ کہا جائے کہ طلبہ فقرا ومساکین کے مصرف میں شامل ہو سکتے ہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ اس میں خود علما کیوں شامل نہیں ہو سکتے؟ ظاہر ہے کہ فقر واحتیاج کا وصف جن جن لوگوں پر بھی صادق آئے وہ سب اس میں شریک ہو سکتے ہیں، خواہ وہ طلبہ ہوں یا علما یا عام محتاج جن میں ہر قسم کے معذور ومجبور اور بے سہارا وبے کس لوگ سب ہی شامل ہو سکتے ہیں (ب) لہٰذا اس موقع پر ایک اہم سوال یہ پیدا

ہوتا ہے کہ جب فقرا و مساکین میں ہر قسم کے محتاج لوگ شامل ہو سکتے ہیں تو پھر طلبہ کو آٹھ سو سال پہلے ''فی سبیل اللہ'' میں شامل کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی ؟ (ج) کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ طلبہ فقرا و مساکین میں شامل نہیں ہیں؟ (د) نیز یہ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ زکاۃ کی رقم صرف طلبہ کے خورد ونوشت ہی پر صرف کی جائے، اس کی دلیل کیا ہے؟ اور قرآن و حدیث، یا اصل فقہی مآخذ میں اس کا تذکرہ کہاں موجود ہے؟

(۸) امام کاسانی رحمہ اللہ (م ۵۸۷ھ) کا یہ فتوی کہ ''فی سبیل اللہ'' میں تمام امور خیر شامل ہیں (بدائع الصنائع ۲/ ۴۵) کیا فی سبیل اللہ میں صرف غازی شامل ہونے کے دعوے کے خلاف نہیں ہے؟ ظاہر ہے کہ ان دونوں دعووں یا فتووں میں کھلا ہوا تناقض یا تضاد موجود ہے اور یہ دونوں دعوے بیک وقت صحیح نہیں ہو سکتے؛ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ غازی فی سبیل اللہ کا واحد مصداق نہیں (ب) امام کاسانی کے اس فتوی کو علما احناف میں قبولیت عامہ حاصل ہے اور اس بنیاد پر موجودہ دور میں دینی خدمت گاروں کو بھی فی سبیل اللہ میں شامل قرار دیا جا رہا ہے یعنی ان علما کو جو علم دین کی تعلیم و تدریس اور اس کی نشر و اشاعت میں مشغول ہوں؛ مگر اس کے برعکس بعض مقلد قسم کے اہل علم اس قسم کی صدا بلند کرنے والوں کو گمراہ یا دین سے منحرف قرار دے رہے ہیں؛ لہٰذا اس موقعہ پر سوال یہ ہے کہ وہ کون سے امور خیر ہو سکتے ہیں جن میں علم دین کی تعلیم و تدریس اور اس کی نشر و اشاعت شامل نہ ہو؟ کیا اس سے بڑھ کر دین کی کوئی اور خدمت ہو سکتی ہے؟

(۹) اگر امام کاسانی رحمہ اللہ کا یہ فتوی غلط اور باطل ہے تو پھر ہمارے علما کرام نے آٹھ سو سال سے اب تک اس کی تردید کیوں نہیں کی؟ بل کہ اس کی حمایت کیوں کرتے رہے اور وہ پندرھویں صدی ہی میں مردود کیوں ہو جائے؟ چناں چہ

اس فتوی کے قائل و مؤید بڑے بڑے علما احناف مثلا علامہ ابن نجیم صاحب البحر الرائق، علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ صاحب در مختار، علامہ ابن عابدین رَحِمَہُ اللّٰہُ صاحب ردالمحتار، علامہ شہاب الدین آلوسی بغدادی رَحِمَہُ اللّٰہُ صاحب روح المعانی اور مفتی محمد شفیع رَحِمَہُ اللّٰہُ صاحب تفسیر معارف القرآن کے علاوہ بہت سے علماء بھی ہیں اوران سب کے فتاوے اورر ائیں راقم سطور نے اپنے مضامین میں جمع کردیے ہیں؛ نیز علما احناف کے علاوہ بہت سے شافعی، مالکی اور اہل حدیث علما کی رائیں بھی اسی کے موافق ہیں اور عصر جدید میں ان کی تعداد اتنی ہوگئی ہے کہ وہ شمار سے بھی باہر ہے،ظاہر ہے کہ اتنے سارے علما کسی غلط رائے پر متفق نہیں ہوسکتے اور پھر ایسی صورت میں جب کہ اس کی تائید خود حدیث نبوی سے بھی ہورہی ہو؛ لہٰذا ذیل میں بطور نمونہ صرف دو حدیثیں پیش کی جاتی ہیں، چناں چہ ابن ماجہ کی ایک صحیح حدیث ہے جو صحیح ابن حبان، مسند احمد اور مستدرک حاکم میں بھی مروی ہے:

« من دخل فی مسجدنا هذا ليتعلم خيراً أو يعلمه كان كالمجاهد فی سبيل الله»

(رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ جو کوئی ہماری اس مسجد میں خیر کی کوئی بات سیکھنے یا سکھانے کی غرض سے آیا تو وہ اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کی طرح ہے)

چنانچہ اس حدیث کے مطابق (**ليتعلم خيراً أويعلمه**) کے الفاظ دلالت کررہے ہیں کہ طالب علم کے ساتھ خود معلم بھی فی سبیل اللہ میں ایک مجاہد کی طرح داخل وشامل ہیں ۔ یہ ایک منصوص دلیل ہے جو علم دین کی تعلیم وتدریس اور اس کی نشرواشاعت کے سلسلہ میں پیش کی جاسکتی ہے۔

اب جہاں تک فی سبیل اللہ کی توسیع یا عمومیت کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں بھی ایک ایسی حدیث موجود ہے جس سے خود علمائے متقدمین نے اس موضوع پر استدلال کیا ہے۔ چناں چہ بخاری کتاب الدیات اور مسلم کتاب القسامۃ کے تحت مذکور ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے جنگ خیبر کے موقعہ پر ایک مقتول شخص کا خون بہا (سو اونٹ) زکاۃ کے اونٹوں میں سے ادا کیا:" فوداہ مائة من إبل الصدقة"[1]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی شرح کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ قاضی عیاض کے بیان کے مطابق بعض علما مصالح عامہ میں زکاۃ صرف کرنا جائز سمجھتے ہیں اور ان کی دلیل یہ اور دوسری ہے۔[2]

ظاہر ہے کہ کسی شخص کا خون بہا ادا کرنا زکاۃ کے آٹھ منصوص مصارف کے خلاف ہے اور بقول امام نووی رحمہ اللہ ایک شافعی عالم ابو اسحاق مروزی رحمہ اللہ بھی اس قسم کے جواز کے قائل تھے۔[3]

(۱۰) بہ ہر حال امام کاسانی رحمہ اللہ کے فتوی کو علما احناف میں قبول عامہ حاصل ہے اور فتاوی دار العلوم دیو بند میں بھی اسے مستند قرار دیا گیا ہے جسے مولانا مفتی ظفیر الدین صاحب مفتاحی نے مرتب کیا ہے۔[4]

اور یہ فتوی مفتی صاحب نے درمختار سے نقل کیا ہے جو فقہ حنفی کی سب سے زیادہ مقبول ومتداول کتاب تسلیم کی جاتی ہے؛ لہٰذا اس فتوی کی موجودگی میں اب بعض علما کا

---

(۱) البخاري: ۶۸۹۸ ومسلم: ۱۶۶۹

(۲) فتح الباري: ۱۲/ ۲۳۵

(۳) شرح نووي: ۱۱/ ۱۴۸

(۴) دیکھیے فتاوی دار العلوم دیو بند: ۶/ ۲۸۲ طبع ثانی

یہ کہنا کہ وہ اہل علم جو کسی علمی و دینی خدمت میں مشغول ہوں، وہ بجائے زکاۃ مفروضہ کے محض نفل صدقات یا عطیہ جات پر اکتفا کریں، کہاں تک صحیح ہوسکتا ہے؟

ظاہر ہے کہ اس سے مذکورہ بالا فتوی کی نفی ہوتی ہے، تو کیا یہ بات جائز ہوگی کہ بغیر کسی معقول وجہ کے کوئی شخص کسی بھی مستند فتوی کو جب چاہے قابل استدلال قرار دے اور جب چاہے اسے ردی کی ٹوکری میں پھینک دے؟

نوٹ:

واضح رہے اس موقعے پر (غنا) اور (تملیک) کی بحثیں چنداں اہمیت نہیں رکھتیں، جو محض ضمنی نوعیت کی ہیں، اصل اور بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ وہ اہل علم جو علم دین کی تعلیم وتدریس یا اس کی نشر واشاعت میں مشغول ہیں، وہ آیا زکوٰۃ کے مستحق ہوسکتے ہیں، یا نہیں؟ خواہ وہ فقرا ومساکین کے مصرف میں داخل سمجھے جائیں یا فی سبیل اللہ کے مصرف میں؟ امید ہے کہ ہمارے علما کرام ان تمام سوالات کا معقول اور تشفی بخش جواب دے کر ہماری ملت کو ذہنی انتشار سے بچائیں گے۔

خاکسار

محمد شہاب الدین ندوی

جوابات بھیجنے کا پتہ یہ ہے:

فرقانیہ اکیڈمی ٹرسٹ ۱۶۵ اداسرہلی، بنگلور ۵۶۰۰۵۷

۷/ رجب ۱۴۱۲ھ ۹۲/۱/۱۳ء

الجواب ومنہ الحق والصواب

الحمد لله رب العالمين والصلوٰة والسلام على سيد المرسلين:

(۱) جن حضرات نے ''فی سبیل اللہ'' کو غزوہ وجہاد کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے ان کی دلیل ایک تو خود یہ الفاظ ''فی سبیل اللہ'' ہیں کہ عرف شرع میں یہ لفظ جہاد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔(۱)

اور اگر چہ یہ لفظ دوسری عبادات وطاعات کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے؛ لیکن یہ مجازاً ہے اور بلا وجہ کسی کو حقیقت سے مصروف کرنا درست نہیں۔

دوسرے یہ کہ حدیث میں ''لا تحل الصد قة لغنى الا لخمسة'' الخ میں غنی لوگوں میں سے جن کو زکوۃ دینا جائز قرار دیا گیا ہے، ان میں ایک ''غازٍ فی سبیل اللہ'' ہے، اگر ''فی سبیل اللہ'' غازی کے ساتھ خاص نہ ہوتا، تو یہ حصر غلط ہوتا جو اس حدیث میں ''لاءِ نفی'' اور ''اِلا'' سے پیدا کیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس حدیث میں مذکور اور چار مصارف (فی سبیل اللہ) سے ہٹ کر ہیں اور فی سبیل اللہ کے عنوان سے صرف غازی کو پیش کیا گیا ہے، اب اگر قرآن میں مذکور ''فی سبیل اللہ'' کو غازی سے مخصوص نہ قرار دیا گیا اور اس کو عام رکھا گیا تو دو ہی صورتیں ہیں، یا تو فقر کی شرط اس میں ملحوظ ہوگی، یا نہ ہوگی؟ اگر فقر کی شرط ملحوظ ہوگی تو کسی قسم کا اختلاف ہی نہیں؛ بل کہ یہ اختلاف لفظی ہوگا کہ ''فی سبیل اللہ'' غازی سے مخصوص ہے یا نہیں؟

كما قال الشامي تحت قول الدرالمختار:(وثمرة الاختلاف في نحو الأوقاف) ما نصه: يشير الى ان هذا

(۱) كما قال الإمام أبو يوسف على ما في المسبوط للسرخسي :۳/۱۱

الاختلاف إنما هو في تفسير المراد بالآية لا في الحكم ، ولذا قال في النهر والخلف لفظي للاتفاق على أن الاصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر الخ. (۱)

اور اگر فقر کی شرط نہ ہوگی تو مطلب یہ ہوگا کہ "فی سبیل اللہ" کے تحت بہت سے اوراغنیا بھی داخل ہیں، جب کہ حدیث غازی کے سوا کسی اور کو "فی سبیل اللہ" کے تحت غنی ہونے کی صورت میں مصرف زکاۃ قرار نہیں دیتی، بل کہ حصر کے ذریعہ اس کی نفی کرتی ہے۔

(۲) اس نمبر کا جواب ان حضرات کے نقطۂ نظر کے مطابق جو "فی سبیل اللہ" میں صرف غازی کو داخل کرتے ہیں، سوال نمبر ایک کے تحت مذکور ہو چکا کہ اس حدیث سے یہ مفہوم کیسے نکالا گیا۔

(۳) بلا شبہ سوال میں مذکور روایات سے یہی واضح ہوتا ہے کہ "فی سبیل اللہ" میں منقطع الحاج بھی داخل ہے اور ان ہی کے پیش نظر بعض ائمہ اس کی طرف گئے ہیں، جیسے امام محمد رحمہ اللہ وغیرہ؛ مگر اس کو حسبِ ضرورت توسیع کے بجائے "فی سبیل اللہ" کا ایک مصداق قرار دینا چاہیے، رہی حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ کی رائے تو احقر کی جہاں تک نظر ہے متقدمین ومتاخرین میں سے شاید کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ (حسب ضرورت توسیع) کے عنوان سے ہر چیز کو اس میں کھپانے کی گنجائش ہے۔

(۴) اس نمبر کے تحت فتاویٰ ظہیریہ اور مرغینانی کے حوالہ سے طالب علم کو جو "فی سبیل اللہ" کا مصداق قرار دیا گیا ہے اور اس پر سوالات قائم کیے ہیں، حقیقت یہ ہے

---

(۱) الشامي:۲/۳۴۳

کہ سائل نے زیادہ غور وفکر سے کام نہیں لیا ہے؛ کیوں کہ درمختار اور ردالمحتار، جن کے حوالہ سے سائل نے اوپر کا قول نقل کیا ہے، ان دونوں میں اس طرف اشارہ موجود ہے کہ اس سے اگر طالب علم مراد ہے تو اس کو فقر کی وجہ سے دیا جاتا ہے نہ کہ طالب علم ہونے کی بناء پر، چناں چہ درمختار میں اسی کے بعد یہ عبارت ہے

”وثمرة الاختلاف فی نحو الأوقاف“

اوراس کا مقصد شامی نے واضح کیا ہے:

”یشیر إلی أن هذا الاختلاف انما هو في المراد بالآیة لا في الحکم، ولذا قال في النهر والخلف لفظي للاتفاق علی أن الأصناف کلهم سوی العامل یعطون بشرط الفقر، فمنقطع الحاج أی وکذا من ذکر بعده (أی في الدر) یعطی اتفاقاً“.(۱)

اورصاحب بحر نے لکھا ہے:

” ولا یخفی أن قید الفقر لا بد منه في الوجوه کلها، فحینئذلا یظهر ثمرته في الزکاة.“(۲)

اوراسی طرح فتح القدیر میں بھی ہے:

” ثم لا یشکل أن الخلاف فیه (أی في تفسیر المراد بسبیل الله) لایوجب خلافا فی الحکم للاتفاق علی أنه انما یعطی الاصناف کلهم سوی العامل بشرط الفقر“ .(۳)

---

(۱) الشامي:۲/۳۴۳

(۲) بحر الرائق:۲/۲۴۲

(۳) فتح القدیر:۲/۲۶۴

اور جن حضرات نے بلا قید فقر بھی طالب علم کو مصرفِ زکاۃ قرار دیا ہے، ان کا قول مرجوح ہے اور اس پر اعتماد نہیں کیا گیا ہے، چناں چہ اس قول کے ذکر کرنے اور اس کی توضیح کے بعد طحطاوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"وهذا الفرع مخالف لإطلاقهم الحرمة في الغناء، ولم يعتمده أحد."

نیز شامی نے بھی اسی کے بعد اپنی رائے ظاہر کی ہے:

"قلت وهو كذالك، وألا وجه تقييده بالفقير."(۱)

اس وضاحت کے بعد سائل کے جواب کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ اسی قید کے ملحوظ نہ رہنے سے، یا اس سے صرف نظر کرنے سے سوالات پیدا ہوئے ہیں، تاہم نمبر وار جواب بھی اشارۃً لکھا جاتا ہے:

(الف) جب قید فقر عموم کے قائلین کے پاس ملحوظ ہے تو جیسا کہ پہلے سوال کے جواب میں لکھا گیا، یہ اختلاف صرف لفظی ہے، لہٰذا (فی سبیل اللہ) کو جہاد کے ساتھ مخصوص قرار دینے والوں میں اور عمومیت کے قائلین میں اختلاف ہی نہیں ہے جس کا تاثر سائل نے دینا چاہا ہے؛ لہٰذا یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پھر جو لوگ اس میں عموم کے قائل ہی نہیں ہیں اور صرف غزوہ سے "فی سبیل اللہ" کی تفسیر کرتے ہیں وہ بلاشبہ اس کی دیگر تفسیروں کو قبول ہی نہیں کرتے تو یہ سوال آخر کس سے ہے؟

(ب) حرف نہیں آئے گا؛ اس لیے کہ اختلاف لفظی ہے۔ (كما مر مراراً)

(ج) عموم کے قائلین کے نزدیک لفظ (فی سبیل اللہ) ایک وسیع مفہوم کا حامل لفظ ہے، جس کے افراد و جزئیات غزوہ و جہاد، طلب علم وغیرہ ہیں، اس تفسیر کی رو سے

(۱) الشامي: ۲/۳۴۰

بلا شبہ مصارف زکاۃ ۸/ ہوتے ہوئے بھی یہ سب افراد اس میں داخل ہو سکتے ہیں؛ مگر جیسا کہ گذرا اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکالا جا سکتا کہ فقیر و مالدار سب کو زکاۃ دی جا سکتی۔

(د) جب اختلاف کا لفظی ہونا معلوم ہو گیا تو پھر یہ سوال ہی کیوں پیدا ہوگا؟ ہاں البتہ یہ سوال وہاں اٹھتا ہے جہاں فقر کی شرط کے بغیر بھی ان سب مدوں میں خرچ کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ (**كما قال بعض الفقهاء**) تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ان علما کا یہ فتوی اگر چہ صحیح نہیں ہے، لیکن ان علما نے جان بوجھ کر ایسا نہیں کیا؛ لہٰذا معذور ہیں، مگر ان کے قول پر فتوی دینا افتاء بالمرجوح ہے جو کہ باطل ہے (**كما في رسم المفتي**) **وفي البحر الرائق : لايجوز له الافتاء بالقول المهجور لجر منفعة.** (۱)

اور اس قول پر کسی کا اعتماد نہ کرنا طحطاوی سے اوپر نقل ہو چکا ہے۔

(ہ) اگر فقر کی شرط کے ساتھ عمومیت مراد لی جائے تو اختلاف ہی نہ رہا، پھر کسی کو رد کرنے اور اس کے خلاف آواز اٹھانے کی کیا ضرورت؟ اور اگر بلا قید فقر عمومیت مراد لی جائے تو اس کے خلاف برابر آواز اٹھائی گئی ہے، چناں چہ طحطاوی نے اور شامی نے اس پر رد کیا ہے، اور اس قول پر اعتماد نہ کرنا خود اس کے خلاف عملی محاذ آرائی ہے۔ پھر بعد کے دوروں میں بھی علما اس کا مرجوح و نا قابل اعتبار ہونا بیان کرتے رہے ہیں۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"اور بعض فقہا نے جو طالب علم کے لیے مطلق اخذ زکاۃ جائز رکھا ہے، وہ غیر معتمد ہے، **في الطحطاوي : وهذا الفرع مخالف لاطلاقهم الحرمة في الغني ولم يعتمد ه احد ،**

(۱) بحر الرائق: ۶/ ۲۶۸

پس قول مرجوح پر افتا باطل ہے۔''(۱)

حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ نے فتاوی دارالعلوم دیوبند میں کئی جگہ تصریح کی ہے کہ:

طالب علم محتاج ہوتو زکاۃ لے سکتا ہے؛ ورنہ نہیں، اور جو بعض فقہا نے اس کے لیے بلا فقر بھی اجازت دی ہے یہ جمہور کے خلاف ہے۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اس کے خلاف آواز اٹھائی گئی ہے اور یہ کہنا کہ ''اس پر عمل کیا جاتا رہا ہے'' حقیقتِ واقعہ کے خلاف ہے، کما مر۔

(۵) اس نمبر کا جواب یہ ہے کہ جن فقہا نے طالب علم کو بشرط فقر ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق قرار دیا ہے، ان کے نزدیک بلا شبہ اسی فقر کی شرط سے علما و خدمت گذارانِ دین بھی داخل ہو سکتے ہیں۔

(۶) اس نمبر کا جواب اوپر کی تفصیل سے خود ہی نکل آیا؛ لہٰذا اعادہ کی حاجت نہیں۔

(۷) بلا شبہ علما بل کہ عام لوگ بھی فقر و احتیاج کے وصف سے مستحقِ زکاۃ ہو سکتے ہیں، اس سے کس کو کب انکار ہے؟

(ب) جن حضرات نے طالب علم کو اس میں شامل فرمایا، ان کے پیش نظر جیسا کہ پہلے بھی گذرا ''فی سبیل اللہ'' کے الفاظ کا عموم ہے، یہ نہیں کہ کسی نے خواہ مخواہ کوئی ضرورت محسوس کر کے اس میں ان کو شامل کر دیا ہو اور اسی کو بنیاد بنا کر کوئی آئندہ بھی حسب ضرورت توسیع کی بے معنی رٹ لگا کر جی چاہی و من مانی تفسیریں کرنے لگے۔

(ج) یہ مطلب نکالنا درست نہیں؛ کیوں کہ طلبہ کو ''فی سبیل اللہ'' میں محض اس کے لفظی عموم پر نظر کر کے داخل کیا گیا ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک مصرف دوسرے

---

(۱) امداد الفتاوی:۲/۱۹

(۲) فتاوی دارالعلوم:۶/۲۴۴، و ۶/۲۵۲

مصرف میں داخل رہے، جیسے خود اسی آیت مصارف میں فقیر و مسکین ایک دوسرے میں داخل ہیں۔ ایک تفسیر پر فقیر میں مسکین اور ایک تفسیر پر مسکین میں فقیر داخل ہے۔ رہی یہ بات کہ جب فقیر و مسکین میں طلبہ داخل تھے، تو اس (فی سبیل اللہ) میں داخل کرنے کی کیا حاجت تھی؟ یہ ایک نکتہ کی وجہ سے ہے، وہ یہ کہ طالب علم عام فقرا سے ممتاز ہے کہ وہ اپنے آپ کو اللہ کے دین کو سیکھنے میں لگا کر دوسری مشغولیتوں سے علاحدہ ہو چکا ہے، جیسا خود "فی سبیل اللہ" سے غازی مراد لینے اور اس میں فقر کی قید لگانے والے حضرات نے غازی کے بارے میں بھی یہی سوال پیدا کر کے یہی جواب دیا ہے۔

بحر الرائق میں ہے:

"فان قلت منقطع الغزاة أوالحج إن لم يكن في وطنه مال فهو فقير وإلا فهو ابن السبيل، فكيف تكون الأقسام سبعة؟ قلت :وهو فقير إلا أنه زاد عليه بالانقطاع فی عبادة الله تعالی ، فكان مغايراً للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد، كذا في النهاية."(۱)

پس طلبہ فقیر و مسکین میں داخل ہونے کے باوصف "فی سبیل اللہ" میں بھی داخل ہو سکتے ہیں، ولا منافاة بينهما۔

(د) ہمیں نہیں معلوم کہ کس نے یہ کہا ہے؟ البتہ فقہا نے یہ ضرور کہا ہے کہ طلبہ کو زکاۃ کا مالک بنا دیا جائے، خواہ وہ خورد و نوش کی اشیا دے کر ہو یا کتب وغیرہ دے کر، صرف خورد و نوش پر زکاۃ کو صرف کرنے کی بات ہمارے خیال میں بے بنیاد ہے۔

(۱) البحر الرائق:۲/۲۴۲

(۸) بدائع میرے پاس نہیں کہ اس کی طرف مراجعت کی جاتی، تاہم اتنا عرض ہے کہ بدائع سے دوسرے فقہا نے ان کی یہ بات نقل کی؛ مگر اس کو اسی پر محمول کیا ہے کہ ''فی سبیل اللہ'' کے تحت جن کو دیا جائے فقر کی شرط سے دیا جائے۔

چنانچہ درمختار میں یہ کہہ کر کہ **وفسره في البدائع بجميع القرب،** فوراً ہی یہ کہا کہ **" وثمرة الاختلاف في نحو الأوقاف".**(۱)

اس سے واضح ہوا کہ صاحب درمختار نے بھی ان کے قول کو فقر کی شرط کے ساتھ مقید کر دیا ہے (کیوں کہ فی سبیل اللہ کی مراد میں اس اختلاف کے ثمرہ کو وہ اوقاف کے مسائل میں مان رہے ہیں، نہ کہ زکاۃ کے مسائل واحکام میں) معلوم ہوا کہ جمیع القرب مراد ہونے کی صورت میں بھی زکاۃ کے مسائل واحکام میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ قید فقر ملحوظ ہو) اور ممکن ہے کہ صاحب بدائع نے اس کی تصریح کی ہو، اسی طرح شامی نے بدائع کی عبارت کو محتاج کے ساتھ مقید کیا ہے، کہتے ہیں:

''وقد قال في البدائع في سبيل اللّٰه جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة اللّٰه وسبيل الخيرات إذا كان محتاجا،''

یہ شامی نے شرنبلالی سے نقل کیا ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ حصکفی، شامی اور شرنبلالی سب نے بدائع کی اس عبارت کو فقر سے مقید کیا ہے۔ اب مجھے یہ نہیں معلوم کہ ان حضرات نے یہ قید لگائی ہے، یا خود صاحب بدائع نے۔ البتہ اتنا اور کہتا ہوں کہ جمیع القرب کے الفاظ سے سائل جو عموم خیال فرما رہے ہیں یہ صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ

---

(۱) **درمختار مع الشامي:۲/۳۴۳**

صاحب بدائع نے ایک جگہ یہ تصریح کی ہے کہ مساجد اور رباطات اور سقایات واصلاح قناطر وتکفینِ موتی اوردفنِ موتی میں زکاۃ لگانا جائزنہیں ہے۔

ان کی عبارت یہ ہے:

”وبهذا (بشرط التمليک) يخرج صرف الزكاة إلى وجوه البر من بناء المساجد والرباطات والسقايات واصلاح القناطر وتكفين الموتى ودفنهم لأنه لم يوجد التمليک أصلا.“(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ہر نیکی میں صرف کرنا جمیع القرب سے مرادنہیں ہے،تو جب ان کی یہ عبارت مذکورہ مصارف نہ ہونے سے خاص ومقید ہے،تو اس میں فقر کی بھی قید ہوسکتی ہے جیسا کہ علما نے مقید کیا ہے۔

جب قید فقر ملحوظ ہے،تو نہ تضاد ہے نہ اختلاف۔ (كما مر مرارا)

نوٹ:

جب احقر نے آج سے تقریباً پندرہ برس پہلے ۲۸/ رجب/۱۴۱۲ھ کو یہ جواب لکھا تھا تو اس وقت بدائع پیش نظر نہ تھی ، اب بدائع کو دیکھ کر کہتا ہوں کہ صاحب بدائع نے اس سلسلہ میں زکاۃ کے بیان کے شروع ہی میں اس قدر واضح کلام کردیا ہے کہ ان کے کلام کے سمجھنے میں کسی معمولی درجہ کی سمجھ بوجھ رکھنے والے کو بھی کسی قسم کی دشواری پیش نہیں آسکتی، چہ جائیکہ کسی عالم وفاضل کو، چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

” والآية خرجت لبيان مواضع الصدقات و مصارفها ومستحقيها، وهم وإن إختلفت إساميهم فسبب الاستحقاق

(۱) بحوالہ امداد المفتیین :۱۰۷۰ مفتی شفیع رحمہ اللہ

في الكل واحد، وهو الحاجة إلا العاملين عليها.‘‘(۱)

اس وضاحت کے بعد کسی کو کیا حق ہے کہ صاحب بدالع کے کلام سے وہ بات اخذ کرے جو ان کا مقصود نہیں اور اس سے بھی زیادہ واضح یہ کہ خود صاحب بدائع نے جہاں یہ لکھا ہے کہ فی سبیل اللہ سے تمام قرب و طاعات مراد ہیں، وہیں یہ وضاحت فرماتے ہیں:

’’ وأما قوله : وفي سبيل الله عبارة عن جميع القرب، فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى و سبيل الخيرات أذا كان محتاجا.‘‘(۲)

اب غور کیجیے کہ جب خود صاحب بدائع نے اپنے قول کی مراد واضح کر دی ہے تو ان کے قول سے خود ان کی مراد کے خلاف مراد لینا کہاں تک درست ہے؟

(ب) علما نے ان کے فتوی کو بشرط فقر ہی مانا ہے؛ لہٰذا اس لحاظ سے کوئی بھی تعلیم وتدریس، نشر واشاعت دین کو اس کے عموم سے خارج نہیں کہتا، اگر کوئی کہتا ہے تو غلط ہے۔

(۹) اوپر عرض کر چکا ہوں کہ بقید فقر ہی اس کو مانا گیا ہے، پھر مخالفت کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر واقعۃً ان کا فتوی بلا اس قید کے ہے، تو اس کی تردید علما نے کی ہے، جیسا کہ اوپر اس کو بھی واضح کر چکا ہوں اور جن علما کا نام گرامی آپ نے اس نمبر میں درج فرمایا ہے، ان سب نے اس فقر کی شرط کے ساتھ ہی اس قول کی تائید کی ہے. صاحب بحر و درمختار و رد المحتار کے اقوال گذر چکے ہیں، مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے تفسیر میں آیتِ مصارف کے تحت لکھا ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع : ۲/۴۳

(۲) بدائع:۲/۴۵

''جن حضرات فقہا نے طالب علموں یا دوسرے نیک کام کرنے والوں کو اس میں شامل کیا ہے تو اس شرط کے ساتھ کہ وہ فقیر و حاجت مند ہوں۔(۱)

رہا مستفتی کا حدیث سے یہ استدلال کہ طالب علم بھی ''فی سبیل اللہ'' میں داخل ہے، یہ صحیح ہے۔ اور اسی سے علما نے بھی اس کو ''فی سبیل اللہ'' میں داخل کیا ہے، مگر قید فقر ملحوظ رکھی گئی ہے اور مستفتی کا یہ کہنا کہ ''فی سبیل اللہ'' میں عام مصالح بھی داخل ہیں اور حدیث بخاری و مسلم سے اس پر استدلال یہ صحیح نہیں، یہ اگر چہ بعض علما کا قول ہے جیسا کہ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے جس کو ابن حجر رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے؛ مگر ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین میں سے کسی کا یہ مسلک نہیں ہے، جیسا کہ مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے تفسیر معارف القرآن میں اور امداد المفتین میں تحقیق کی ہے۔

پھر یہ استدلال بھی (من اہل الصدقة) کے الفاظ سے ہے جس کے بارے میں حدیثی و فقہی کئی بحثیں ہیں، مثلاً یہ کہ ابن سعید اور ابو لیلیٰ کی روایت میں اس کی جگہ (من عندہ) کے الفاظ ہیں اور حماد بن زید کی روایت میں من قبلہ (بکسر القاف وفتح المؤحدة) یعنی ''اپنی طرف سے'' کے الفاظ آئے ہیں، تو مطلب یہ ہوا کہ یہ دیت کا ادا کرنا صدقہ کے اونٹوں سے نہیں بل کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے اونٹوں سے تھا یا اپنی طرف سے بیت المال سے دیت ادا فرمائی۔(۲)

---

(۱) معارف القرآن:۴/ ۴۰۸

(۲) فتح الباری :۱۲/ ۲۳۵

فقہی اعتبار سے یہ احتمال ہے کہ زکاۃ کے مال سے بطور قرض لے کر دیت ادا فرمائی ہو کہ مالِ فیٔ سے ادا کر دیں گے یا مقتول کے اولیا مستحقِ زکاۃ ہوں وغیرہ۔(۱)
جب اتنے احتمالات ہیں تو اس سے استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ پھر جمہور علما کے خلاف؟ لہٰذا مستفتی کی یہ بات سراسر غلط ہے اور ابو اسحاق شافعی رحمہ اللہ کا قول جمہور کے خلاف ہے جیسا کہ خود نووی رحمہ اللہ کے آگے کے بیان سے واضح ہوتا ہے؛ لہٰذا وہ قابلِ اتباع نہیں ہے، یا قابلِ تاویل ہے اور یہی اولیٰ ہے۔

(۱۰) اس پر کئی مرتبہ اوپر عرض کیا گیا ہے کہ اس میں فقر کی شرط ہے اور خود مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رحمہ اللہ کے حوالے بھی اوپر دیے گئے ہیں، جس میں تصریح کے ساتھ فقر کی شرط کو لازم قرار دیا گیا؛ لہٰذا اس شرط کے ساتھ کوئی اختلاف نہیں۔ اور اسی لیے علما اس شرط کو لازم کہتے ہیں اور اس کے خلاف کو بے راہ روی۔

نوٹ کا جواب

آخر میں مستفتی کا یہ کہنا کہ غنا اور تملیک کی بحث چنداں اہمیت کے قابل نہیں، یہ سراسر غلط ہے۔ یہی وہ مسئلہ اور بحث ہے جس سے ساری بحثیں پیدا ہوئی ہیں اور اگر یہ بحث اہم نہ ہوتی تو ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین کو اس سلسلے میں وضاحت کرنے اور بحثیں کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ جس کو انہوں نے اہم سمجھا اس کو اب کوئی اپنے مفاد کے لیے غیر اہم کہنے لگے تو اس کا کیا علاج ہے؟ پھر غنا کی بحث کی اہمیت تو خود جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی ظاہر ہے:

«لا تحل الصدقة لغني»(۲)

نیز ابوداؤد میں " **لاحظ فيها لغني**" آیا ہے، آخر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو

---

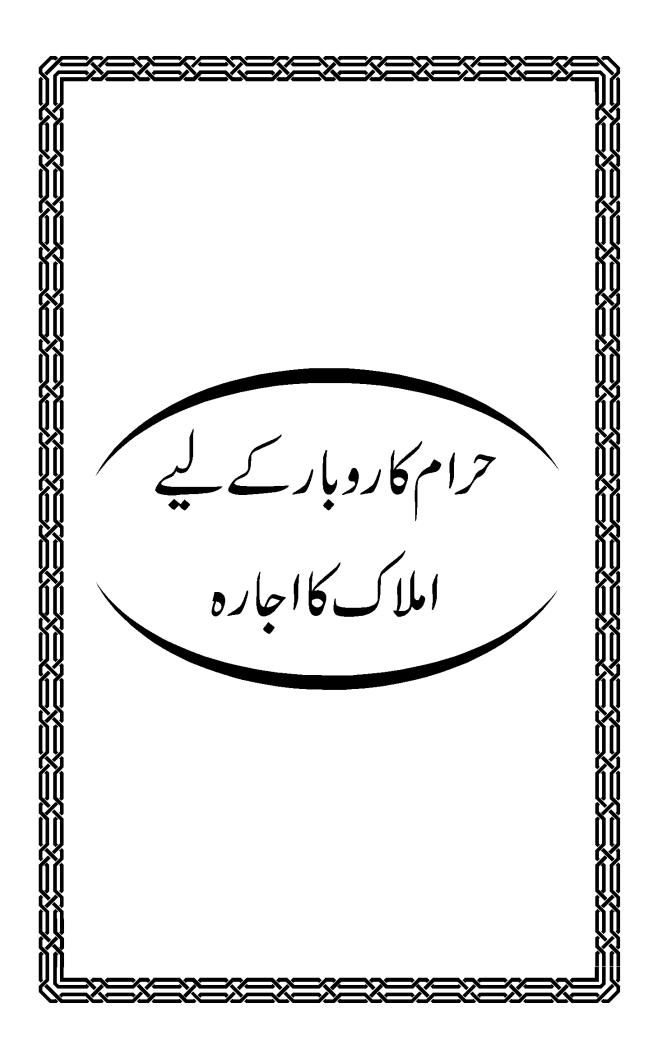
(۱) فتح الباری :۱۲/۲۳۵

(۲) رواہ جمع من المحدثین ،انظر تخریجه في الدراية على هامش الهداية:۱/۱۸۶

یہ اہتمام کیوں سوجھا؟ جب کہ یہ کوئی قابل اہتمام بات ہی نہ تھی، اسی طرح تملیک کی اہمیت بھی حضرات علما کی تحریرات سے واضح ہے۔ دیکھیے مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ کا رسالہ "اماطۃ التشکیک" مندرجہ امداد المفتین فقط۔

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ
دار الافتاء، مدرسہ مسیح العلوم بنگلور
۲۸/رجب/۱۴۱۲ھ

حرام کاروبار کے لیے
املاک کا اجارہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ

سوال:

بہ خدمت حضرت مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب دامت برکاتہم
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

درجِ ذیل مسئلے میں کے بارے میں شرعِ متین کا کیا حکم ہے کہ مساجد کے املاک کو بعض لوگ (جو ذمے دار ہوتے ہیں) سودی کاروبار کے لیے کرایہ پر دیے ہوئے ہیں اوراس سے جو کرایہ وصول ہوتا ہے، وہ مصارفِ مسجد میں خرچ ہوتا ہے۔ مثلاً امام ومؤذن کی تنخواہ میں یا دیگر مصارف میں، شہر بنگلور میں دیکھا جا رہا ہے کہ مساجد کی املاک سودی کاروبار کرنے والے بینکوں کو کرایہ پر دی جارہی ہیں، جس میں شہر کی چھ یا سات مساجد شامل ہیں اور آئندہ بھی دوسری مساجد کا اس طرح کرنا قرینِ قیاس ہے۔ اوراس معاملے کو دیکھ کر لوگ اپنی جائیداد بھی سودی کاروبار کے لیے کرایے پر دے رہے ہیں، ان کے پاس یہ وجہ جواز ہے کہ مساجد کے ذمے داروں نے ایسا کیا ہے اور مساجد کی املاک کو سودی کاروبار کے لیے دیا گیا ہے۔

اس سلسلے میں ان سوالوں کا جواب مطلوب ہے:

(۱) مساجد کی یا اپنی جائیداد کو سودی کاروبار کرنے والوں کو کرایہ پر دینا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اس معاملے سے حاصل ہونے والا کرایہ حلال ہے یا حرام؟

(۳) اس کرایہ سے تنخواہ پانے والے امام کے پیچھے جب کہ اس کو اس کی اطلاع ہے، نماز پڑھنا اور اس کو امام بنانا جائز ہے یا نہیں؟

مدلل و مفصل جواب عنایت فرمائیں۔

فقط

حبیب اللہ خان

سکریٹری مسجد بید اہل سنت والجماعت

محلّہ بیدواڑی، بنگلور

الجواب ومنہ الحق والصواب

سوال میں مذکور صورت چوں کہ زیادہ عام ہوتی جارہی ہے اور ساتھ ہی اس میں بعض لوگوں کو فقہا کی بعض عبارتوں سے کچھ غلط فہمی بھی پیدا ہوگئی ہے؛ اس لیے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ اس سوال کا جواب ذرا وضاحت و تفصیل سے لکھوں؛ تاکہ ایک طرف شرعی و فقہی نقطۂ نظر سے مسئلے کا جواب معلوم ہو جائے اور دوسری طرف جن لوگوں کو اس سلسلے میں غلط فہمی ہوئی ہے، ان کی غلط فہمی کا ازالہ بھی ہو جائے۔

واللہ الموفق والمعین۔

حرام کاموں کی اعانت ناجائز ہے

یہ ظاہر ہے اور سب کو معلوم بھی ہے کہ اسلام میں سودی لین دین، حرام اور سخت ممنوع ہے، اس میں کسی مسلمان کو شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے اور اسلام کا یہ اصول وقاعدہ ہے کہ وہ جب کسی چیز کو حرام وممنوع ٹھہراتا ہے، تو اسی کے ساتھ ان چیزوں کو بھی ناجائز قرار دیتا ہے، جن سے اس حرام کام کو افراد یا معاشرے میں در آنے کا موقع ملتا ہو؛ اس کے لیے راستے ہموار ہوتے ہوں اور اس کو کسی بھی طور پر تقویت پہنچتی ہو، اسی وجہ سے حرام اور باطل کاموں پر اعانت و مدد کو اسلام ناجائز قرار دیتا ہے۔

قرآن وحدیث سے دلائل

چناں چہ قرآن وحدیث میں حرام وباطل کاموں پر اعانت و مدد کو صاف طور پر ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ پہلے چند نصوص ملاحظہ فرمائیے:

(۱) قرآنِ کریم میں فرمایا گیا ہے:

﴿وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ۲)

(تم نیکی اور تقوی پر ایک دوسرے کی مدد واعانت کرو اور گناہ اور ظلم پر ایک دوسرے کی مدد واعانت نہ کرو)

(۲) حدیث میں ہے:

«أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعنت الخمر بعينها وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وآكل ثمنها.» (۱)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعنت کی گئی ہے شراب پر، اس کے پینے والے پر، پلانے والے پر، بیچنے والے پر، خریدنے والے پر، نچوڑنے والے پر، نچڑوانے والے پر، اس کو اٹھا کر لے جانے والے پر اور اس پر جس کے پاس وہ لے جائی گئی اور اس کی قیمت کھانے والے پر۔)

ان نصوصِ قرآن وحدیث سے معلوم ہوا کہ گناہ کے کام پر کسی کی امداد واعانت کرنا ناجائز اور موجبِ لعنت ہے۔

سودی کاروبار کے تعاون کی حرمت

اس کے علاوہ خاص طور پر سودی کاروبار کے تعاون کی حرمت بھی احادیث میں وارد ہوئی ہے، چناں چہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے:

(۱) ابن ماجه: ۳۳۷۱، أبو داود: ۳۱۸۹

«عن جابر رضی اللہ عنہ قال لعن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء»[1]

(حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سود، سود کھانے والے، سود دینے والے، سودی حسابات لکھنے والے اور اس معاملے پر گواہ بننے والے پر لعنت فرمائی ہے اور فرمایا کہ یہ سب (گناہ میں) برابر ہیں۔)

اس حدیث میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف سود کھانے والے پر لعنت نہیں فرمائی ہے؛ بل کہ آپ نے سود دینے والے اور سودی حسابات لکھنے والے اور اس معاملے پر گواہ بننے والے کو بھی ملعون قرار دے کر یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ یہ بھی سود کھانے والے کے برابر گنہ گار ہیں، یہ کیوں؟ اس لیے کہ اس میں سودی کاروبار کی امداد واعانت ہے، جس سے یہ معاملہ ختم ہونے کے بہ جائے اور زیادہ وسعت اختیار کرے گا اور مضبوط ہو جائے گا، جو اسلام کے مقاصد کے سراسر خلاف ہے۔ الغرض اس سے معلوم ہوا کہ سودی کاروبار کی اعانت وامداد ناجائز اور سود کھانے کے برابر گناہ کا کام ہے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ شارحِ مسلم نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

”فيه تحريم الإعانة على الباطل“ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ باطل کاموں پر اعانت وامداد حرام ہے۔(۲)

---

(۱) مسلم: ۲/ ۲۷

(۲) شرح مسلم: ۲/ ۲۸

مسئلے کی وضاحت

ان وضاحتوں اور تفصیلات کے بعد زیر بحث سوال پر غور کیجیے کہ سودی کاروبار کے لیے بینک کو یا کسی اور کو مکان کرایہ پر دینا کیا سودی کاروبار کی ترقی میں اعانت نہیں ہے؟ کیا اس سے سودخواروں کی سودخواری میں اضافہ نہ ہوگا ؟ کیا اس سے لوگوں کا خون چوسنے میں ان کو آسانی فراہم نہ ہوگی؟

جب ان سب سوالوں کا جواب ''ہاں'' میں ہے،تو پھر کیا یہ حرام کام کی اعانت وامداد نہ ہوئی ،جس سے اسلام نے سختی کے ساتھ روکا ہے اور اس کو بھی سودخواری کے برابر کا گناہ قرار دیا ہے۔الغرض سودی کاروبار کے لیے بینک کو یا کسی اور کو مکان کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے؛ بل کہ گناہ کا کام ہے۔

حضراتِ فقہا کے اقوال

چناں چہ حضراتِ فقہائے کرام میں سے امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کے شاگردان رشید امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللّٰہُ نیز امام مالک ، امام احمد بن حنبل اور امام شافعی رحمہم اللّٰہ وغیرہ ائمہ نے کسی حرام کام کے لیے کرایہ پر مکان دینے کو ناجائز قرار دیا ہے، چناں چہ فقہِ حنفی کی مشہور کتاب درمختار میں یہ مسئلہ بیان کرتے ہوئے کہ یہود ونصاری ومجوس کی عبادت گاہوں کے لیے یا شراب بیچنے کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے یا نہیں؟ لکھا ہے:

وقالا لا ينبغي ذلک لأنه إعانة على المعصية وبه قالت الثلاثة .(۱)

---

(۱) الدر المختار مع الشامي:۶/۳۹۲

(صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد رحمہما اللہ) نے فرمایا کہ یہ درست نہیں؛ کیوں کہ یہ گناہ پر اعانت وامداد ہے اور یہی قول ہے، تینوں ائمہ (شافعی، مالک واحمد رحمہم اللہ) کا۔)

امام شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ ذمی (کافر) کو شراب بیچنے کے لیے مکان کرایہ پر دینے کے بارے میں لکھتے ہیں:

”لم يجز لأنه معصية فلا ينعقد العقد عليه ولا أجر له عندهما .“(۱)

(امام محمد وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں؛ کیوں کہ یہ گناہ کا کام ہے، لہٰذا یہ معاملہ منعقد نہ ہوگا اور نہ کرایہ ملے گا۔)

اسی طرح دیگر کتبِ فقہ میں بھی اس کی تصریح موجود ہے۔(۲)

امام ابو اسحاق الشیرازی الشافعی نے ”المہذب“ میں لکھا ہے:

” ولا يجوز على المنافع المحرمة لأنه يحرم فلا يجوز أخذ العوض عليه كالميتة و الدم.“(۳)

اس سے واضح ہوا کہ قرآن وحدیث کے نصوص کے مطابق حضراتِ فقہائے کرام نے بھی حرام کاروبار کے لیے کرایہ پر مکان دینے کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اور اس کو اعانت علی المعصیۃ میں شمار فرمایا ہے۔

---

(۱) المبسوط للسرخسي:۱۶/ ۳۷

(۲) الفتاوى الهندية:۴/ ۴۴۹، بدائع الصنائع:۴/۱۹۰،البحر الرائق:۸/۲۰۲

(۳) المهذب:۱/۳۹۴

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی تحقیق

اوپر کی تفصیل وتوضیح سے اصل مسئلے کا شرعی وفقہی نقطۂ نظر سے جواب واضح طور پر معلوم ہو چکا ہے؛ البتہ یہاں یہ بات بھی صاف کرنا ضروری ہے کہ اس مسئلے میں امام اعظم رحمہ اللہ کی کیا رائے ہے؟ کیوں کہ بعض کتابوں میں امام صاحب کی طرف جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے، جس سے بعض حضرات کو سخت دھوکہ ہوا ہے، حتی کہ بعض مفتیان کرام کو بھی اس جگہ مغالطہ لگا ہے؛ نیز بعض مخالفین نے اس سے امام اعظم رحمہ اللہ پر طعن وتشنیع کا جواز تلاش کرلیا ہے؛ لہٰذا ضروری ہے کہ اس سلسلے میں حضرت سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی تحقیق کی جائے۔

جواز کی روایت

یہ صحیح ہے کہ بعض فقہی کتابوں میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف یہ بات منسوب کی گئی ہے، کہ آپ نے حرام کاموں کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز قرار دیا ہے۔

چناں چہ ''الدر المختار'' میں ہے:

"جاز إجارة بيت بسواد الكوفة أي قراها لا بغيرها على الأصح ...... ليتخذها بيت نار أو كنيسة أو بيعة أو يباع فيه الخمر، قال الشامي رحمه الله : هذا عنده وعندهما مكروه.(۱)

(کوفے کے قریوں میں نہ کہ اس کے علاوہ میں، گھر کرایہ پر دینا تاکہ آتش کدہ یا مندر یا چرچ یا شراب خانہ بنائے جائز ہے اور شامی نے فرمایا کہ یہ امام اعظم کے نزدیک مسئلہ ہے اور ان دو حضرات امام

---

(۱) الدر المختار مع الشامي:۶/۳۹۲

ابو یوسف وامام محمد کے نزدیک مکروہ ہے)

اسی طرح ''الھدایۃ'' میں ہے:

''من آجر بیتاً لیتخذ فیہ بیت نار أو کنیسۃ أو بیعۃ أو یباع فیہ الخمر بالسواد فلاباس بہ، وھذا عند ابی حنیفۃ رَحِمَہُ اللہُ.''(۱)

(جو شخص اجرت پر مکان دے؛ تا کہ اس میں آتش کدہ (مجوس کا عبادت خانہ) یا کنیسہ (یہود کا عبادت خانہ) یا بیعہ (عیسائی عبادت خانہ) یا شراب خانہ بنالیا جائے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، یہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ کے نزدیک ہے۔)

مگر اس میں دو بحثیں ہیں، ایک یہ کہ اس جگہ جائز ہونے کے کیا معنی ہیں؟ دوسرے یہ کہ اس جواز کی کوئی شرط بھی ہے یا بلا کسی قید و شرط کے یہ جائز ہے، ان دو بحثوں کو ہم کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

''جواز'' کے معنی کیا ہیں؟

پہلی بحث یہ کہ فقہائے کرام نے جو یہ لکھا ہے کہ امام اعظم رَحِمَہُ اللہُ کے نزدیک حرام و ناجائز کاموں کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے، اس میں جائز ہونے کے معنی کیا ہیں؟ معلوم ہونا چاہیے کہ فقہا کے کلام میں لفظِ جواز دو معنوں میں استعمال ہوا ہے: ایک حلال ومباح ہونے کے معنی میں، دوسرے کسی کام کے صحیح ومنعقد ہوجانے کے معنی میں، اس سے قطع نظر کہ اس کام سے گناہ ہوگا یا نہیں، فقہا کے کلام میں لفظِ جواز پہلے معنی کی طرح دوسرے معنی میں بھی بہ کثرت استعمال ہوا ہے۔

---

(۱) الھدایۃ: ۴/۴۵۶

مثلاً فقہا نے لکھا ہے:

(۱) " فإن أبدل التكبير بالله أجل أو الرحمان جاز."

(اگر تکبیر تحریمہ کے وقت (اللہ اکبر) کے بہ جائے کوئی "اللہ اجل" یا "اللہ الرحمٰن" وغیرہ الفاظ استعمال کرے، تو اس کی نماز جائز ہے۔)(۱)

حال آں کہ خود فقہا نے لکھا ہے:

" وصح شروعه أيضا مع كراهة التحريم بتسبيح و تهليل."(۲)

(سبحان الله اور لا إله إلا الله کہہ کر نماز شروع کرنے سے نماز کا شروع کرنا کراہت تحریمی کے ساتھ صحیح ہوگا۔)

معلوم ہوا کہ فقہا نے خود اس کو مکروہ بھی قرار دیا ہے۔

(۲) اسی طرح خطیب جمعہ کا خطبہ بغیر وضو کے دیدے تو فقہا نے اس کو جائز بھی قرار دیا ہے اور مکروہ بھی بتایا ہے، چناں چہ امام قدوری رحمہ اللہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: **يكره و جاز** (خطبہ جائز ہو جائے گا اور مکروہ ہوگا)(۳)

اور شامی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے:

"**جاز ویاثم**" (یہ خطبہ جائز ہو جائے گا اور خطیب گنہ گار بھی ہوگا)(۴)

اس جگہ غور طلب بات یہ ہے کہ فقہا نے ایک کام کو جائز بھی بتایا اور مکروہ و ناجائز بھی، یہ کیوں اور کیسے؟ بات وہی ہے جو اوپر عرض کر چکا ہوں کہ فقہا کے کلام

---

(۱) شرح الوقاية مع حاشية جلبي: ۳۸

(۲) الدر المختار مع الشامي: ۱/۴۸۳

(۳) مختصر القدوري: ۳۶

(۴) الشامي على الدر: ۲/۱۵۰

میں جواز کے ایک معنی یہ ہیں کہ یہ کام منعقد ہو گیا اور ذمہ سے ساقط ہو گیا، اس سے قطعِ نظر کہ یہ کام حلال ومباح تھا یا ناجائز وحرام۔

مزید تقویت کے لیے حوالہ بھی لیجیے، علامہ بدر الدین العینی رحمہ اللہ نے ''البنایة شرح الهدایة'' میں لکھا ہے:

''ولفظة ''یجوز'' تارةً تطلق علی معنی یحل وتارةً تستعمل بمعنی یصح وتارةً تصلح لهما.''

(''یجوز'' کا اطلاق کبھی حلال ہونے کے معنی میں اور کبھی اس کا استعمال کام کے صحیح ہو جانے کے معنے میں ہوتا ہے اور کبھی ان دونوں معنے کے لیے درست ہوتا ہے۔)(۱)

علامہ نووی المجموع میں فرماتے ہیں:

ولفظة ''یجوز'' تارةً یستعملونها بمعنی یحل وتارةً بمعنی یصح وتارةً تصلح لأمرین.(۲)

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

'' یجوز قد یقال بمعنی یصح وقد یقال بمعنی یحل، کذا فی ''شرح المهذب'' للنووی، ولذلک تراهم یطلقون علی الصلوٰة المکروهة ونحوها ''جاز ذلک أو صح ذلک'' ویریدون به نفس الصحة المقابل للبطلان من غیر القصد إلی الإباحة أو نفي الکراهة ، ولهذا فسر الشراح والمحشون کثیراً قولهم '' جاز و صح''بقولهم:

(۱) البنایة:۱/۲۰۵

(۲) المجموع :۱/۱۱۹

أي مع الكراهة، كما لا يخفى على وسيع النظر، وقال في "حلية المحلى شرح منية المصلي": أنه أي الجواز قد يطلق ويراد به ما لا يمتنع به شرعاً، وهو يشمل المباح والمكروه. والمندوب والواجب . وفي العقد الفريد لبيان الراجح من جواز التقليد للشرنبلالي عند البحث عن بعض عبارات "منية المفتي": أو نقول يجوز بمعنى يحل، فإنه لا يلزم من النفاذ الحل فإن الحكم على الغائب نافذ عند شمس الأئمة و غيره كما ذكره العمادى، وشهادة الفاسق يصح الحكم بها وإن لم يحل. فاحفظ هذا فقد زل قدم كثير من الناس لعدم علمهم بهذا." (۱)

جب یہ واضح ہو گیا کہ فقہا کے کلام میں جائز ہونے کے معنی صرف یہ نہیں ہوتے کہ کام حلال و مباح ہے؛ بل کہ معاملہ کے طے و منعقد ہو جانے کے بھی آتے ہیں، تو اب زیر بحث مسئلے میں امام اعظم رحمہ اللہ کی طرف جو جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے، اس میں غور کرنا ہے کہ یہاں کونسے معنی مراد ہیں؟

زیر بحث مسئلے میں فقہا کا کلام اگر چہ دونوں معنی کو محتمل ہے؛ مگر بعض عبارات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں جواز کے معنی حلال ہونے کے نہیں؛ بل کہ صحیح و منعقد ہو جانے کے ہیں ۔ چناں چہ امام سرخسی رحمہ اللہ کی مبسوط (جس کے بارے میں علامہ طرطوسی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسی کے مطابق فتوی دیا جائے گا اور اس کے خلاف پر عمل نہ ہوگا۔)(۲)

---

(۱) مقدمة عمدة الرعاية:۱۵

(۲) رسم المفتي ،رسائل ابن عابدين :۱/۲۰

اس میں ہے:

اذا استاجر الذمي من المسلم بيتاً ليبيع فيه الخمر لم يجز فلا ينعقد العقد عليه ولا اجر له عند هما وعند ابى حنيفة رحمہ اللہ يجوز.''(۱)

(اگر مسلمان سے ذمی (کافر) نے شراب بیچنے کے لیے گھر کرایہ پر لیا، تو امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں؛ کیوں کہ یہ گناہ ہے، پس اس پر معاملہ منعقد نہ ہوگا اور نہ کرایہ ملے گا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔)

اس میں امام سرخسی رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ معاملہ منعقد نہ ہوگا، اس کے بالمقابل امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ آپ کے نزدیک جائز ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں جواز کے معنی منعقد ہو جانے کے ہیں، نہ کہ حلال و مباح ہونے کے۔

پھر اس سے زیادہ واضح الفاظ میں امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ''خلاصۃ الفتاوی'' میں نقل کیا گیا ہے کہ ایسے غیر شرعی کاموں کے لیے مکان کرایہ پر دینا امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ''**يصح ويأثم**'' کہ صحیح ہو جاتا ہے اور دینے والا گنہ گار ہوتا ہے۔

نیز حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے بھی یہاں جواز کا یہی مطلب بیان کیا ہے، چناں چہ اپنے رسالہ ''**تفصيل الكلام في مسئلة الإعانة على الحرام**'' میں فرماتے ہیں:

'' ومن أطلق عليه الجواز فيحمل على جواز العقد

(۱) المبسوط:۱۶/ ۳۸

بمعنى الصحة دون رفع الاثم كما هو معهود عند فقهائنا في مواضع لا تحصى.''(۱)

(جن حضرات نے اس مسئلے میں لفظِ جواز استعمال کیا ہے، اس کو عقد ومعاملہ کے صحیح ومنعقد ہونے کے معنی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ گناہ نہ ہونے کے معنی پر، جیسا کہ بے شمار جگہوں پر فقہا کی عادت معلوم ہے۔)

اسی طرح علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس جگہ جواز کو ''معاملہ کے صحیح ومنعقد ہونے'' کے معنی میں لینا درست قرار دیا ہے۔(۲)

الغرض امام اعظم رحمہ اللہ نے اس معاملہ کو جائز اس معنی میں فرمایا ہے کہ یہ معاملہ طے ومنعقد ہوجاتا ہے، اس سے قطعِ نظر کہ اس سے گناہ ہوتا ہے یا نہیں، پھر ''خلاصۃ الفتاوی'' کے مطابق یہ بھی واضح ہوگیا کہ ایسا معاملہ کرنے والا گنہگار بھی ہوتا ہے، لہٰذا زیرِ بحث سوال کا جواب اس کے مطابق یہ ہے کہ امام اعظم کے نزدیک سودی کاروبار یا کسی اور حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینے سے یہ معاملہ طے ومنعقد تو ہوجاتا ہے مگر یہ دینے والا گنہ گار بھی ہوتا ہے۔

جواز کے حدود وشرائط

دوسری بحث یہ ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اگر مسئلہ زیرِ بحث میں جواز کے معنی حلال ومباح ہونے کے لیے جائیں، تو کیا یہ بلا کسی قید وشرط کے جائز ہے، یا اس میں کوئی قید وشرط بھی ہے؟ کیوں کہ بسا اوقات ایک مسئلہ ایک جگہ پر بلا کسی قید وشرط کے مذکور ہوتا ہے، جب کہ دوسرے مواقع پر اس کی قیدیں وشرطیں بیان کی جاتی ہیں اور یہ

---

(۱) جواہر الفقہ: ۲/۴۴۵

(۲) إعلاء السنن: ۱۴/۴۶

مسلم ہے کہ جب ائمہ کرام کسی قول و مسئلے کی کوئی قید و شرط دوسرے موقع پر ذکر کریں، تو اس کو واجبی طور پر معتبر ماننا چاہیے، جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ "تنبیه الغافل و الوسنا ن" میں تصریح کی ہے۔(۱)

اب ہم جب اس مسئلے پر غور کرتے ہوئے اس کی تفصیلات پر نظر ڈالتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حرام کاموں کے لیے مکان کرایہ پر دینے یا کسی بھی طور پر باطل کی اعانت وامداد کرنے کا جواز بہت سی شرطوں سے مشروط ہے، ان شرطوں سے قطع نظر کر کے صرف یہ مسئلہ لے لینا کہ "امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے" درست نہ ہوگا اور یہ لاعلمی کا ثبوت ہوگا۔

پھر جب ان شرائط پر ہمارے زیرِ بحث مسئلے کو منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ اس میں شرطیں نہیں پائی جاتیں، جب وہ شرطیں ہمارے زیر بحث مسئلے میں نہیں پائی جارہی ہیں، تو پھر ان شرائط سے جو جواز مشروط تھا، وہ بھی اس میں نہ ہوگا اور یہ صورت ناجائز ومکروہ قرار دی جائے گی، چناں چہ ہم ان شرطوں کو پیش کر کے بتاتے ہیں کہ ان میں سے بعض شرطیں صورتِ مسئولہ میں پائی نہیں جاتی ہیں۔

"جواز" کی پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ سودی کاروبار یا کسی اور حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینے والا، اس نیت سے نہ دے کہ غیر شرعی وحرام کاروبار اس میں کیا جائے، اگر اس نیت سے دے گا تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ جائز نہ ہوگا۔

---

(۱) رسائل ابن عابدین :۱/۲۳۵

چناں چہ شمس الائمہ امام سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ولا باس بان یواجر المسلم داراً من الذمي لیسکنها، فإن شرب فیها الخمر أوعبد فیها الصلیب أو أدخل فیها الخنازیر لم یلحق المسلم إثم في شيء من ذلک ، لأنه لم یواجرها لذٰلک ، و المعصیة في فعل المستاجر وفعله دون قصد رب الدار، فلا إثم علی رب الدار فی ذلک. “ (۱)

(اس میں کوئی گناہ نہیں کہ مسلمان ذمی (کافر) کو رہنے کے لیے مکان کرایہ پر دے، پھر اگر وہ (ذمی کافر) اس میں شراب پئے یا صلیب پوجے یا خنزیر کو داخل کرے، تو اس مسلمان (کرایہ پر دینے والے) کو کوئی گناہ نہ ہوگا؛ کیوں کہ وہ ان کاموں کے لیے کرایہ پر مکان نہیں دیا تھا اور گناہ کرایہ پر لینے والے کے عمل میں ہے اور اس کے عمل کا گھر والے کے ارادے میں کوئی دخل نہیں، لہٰذا اس پر گناہ نہیں)

اس میں وضاحت ہے کہ کرایہ پر دینے والا، ان گناہوں کے کرنے کے لیے مکان نہیں دیا تو اس کو کرایہ پر دینے کی وجہ سے کوئی گناہ نہ ہوگا، اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر گناہ کرنے کے لیے دے گا تو یہ جائز نہ ہوگا اور دینے والا گنہ گار ہوگا۔

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”إن بیع العصیر ممن یتخذه خمراً ان قصد به التجارة فلا یحرم ، وإن قصد به لأجل التخمیر حرم .“ (۲)

---

(۱) المبسوط للسرخسي :۱۶/ ۳۹

(۲) الاشباه مع الحموي :۱/ ۵۳

(رس (انگور وغیرہ کا) اس شخص کے ہاتھ بیچنا، جو اس سے شراب بناتا ہے، اگر تجارت کی نیت سے ہو تو حرام نہیں ہے اور اس ارادے سے ہو کہ اس سے شراب بنائے تو حرام ہے۔)

اس سے صاف معلوم ہوا کہ حرام کام کی مدد و اعانت کی نیت سے کسی کو انگور وغیرہ کا رس بیچنا بھی جائز نہیں، اس میں اگر چہ بیچنا مذکور ہے؛ مگر چوں کہ یہ بھی اعانت علی الحرام ہی کا مسئلہ ہے، اس لیے ہمارے نزدیک زیر بحث کرایہ کے مسئلے کی یہ نظیر ہے، بہ ہر حال اس سے معلوم ہوا کہ حرام کام کی اعانت کی نیت سے مکان کرایہ پر دینا جائز نہیں؛ بل کہ حرام ہے۔

تنبیہ

ان عبارتوں میں چوں کہ اختلاف ذکر نہیں کیا گیا ہے؛ اس لیے یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے؛ اس لیے یہ مسئلہ اتفاقی ہے، جیسا کہ (**نتائج الافکار تکملة فتح القدیر مع العنایة:۱۰/۶۰**) سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر حموی رحمہ اللہ نے حاشیہء اشباہ میں یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔(۱)

''جواز'' کی دوسری شرط

جواز کی دوسری شرط یہ ہے کہ کرایہ پر دینے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ مکان کرایہ پر لینے والا، اس میں حرام کاروبار کرے گا؛ لہٰذا اگر یہ معلوم ہو تو کرایہ پر مکان دینا جائز نہ ہوگا۔

''**الدر المختار**''(**باب البغاة**) میں ہے:

''**ویکره تحریما بیع السلاح من أهل الفتنة أن علم لانه**

---

(۱) **الحموي مع الأشباه:۱/۵۳**

إعانة على المعصية، وبيع ما يتخذ منه كالحديد ونحوه يكره لأهل الحرب لا أهل البغي لعدم تفرغهم لعمله سلاحاً''. (۱)

(فتنہ وروں کو ہتھیار بیچنا مکروہ تحریمی ہے، اگر اس کا علم ہو؛ کیوں کہ یہ گناہ پر مدد ہے، اور لوہا وغیرہ جن سے ہتھیار بنائے جاتے ہیں، ان کا بیچنا دار الحرب کے کافروں کو مکروہ ہے، نہ کہ باغیوں کو؛ کیوں کہ باغیوں کو اس سے ہتھیار بنانے کی فرصت وگنجائش نہیں ملتی۔)

اس سے معلوم ہوا کہ فتنہ وروں کو ہتھیار بیچنا مکروہ تحریمی ہے اور لوہا وغیرہ، جن سے ہتھیار بنائے جاتے ہیں، وہ بھی ان لوگوں کو بیچنا ناجائز ومکروہ ہے، جو اس سے ہتھیار بنا کر غلط وناجائز کام میں استعمال کرتے ہیں، جیسے اہل حرب (کافر) اور یہ جو فرمایا گیا کہ باغیوں کو لوہا وغیرہ بیچنا مکروہ نہیں، یہ اس لیے کہ ان کو اسلامی حکومت کے تحت رہنے کی وجہ سے یہ گنجائش نہ ملے گی کہ ہتھیار بنا کر غلط استعمال کریں، جیسا کہ ''الدر المختار'' کی اس عبارت میں تصریح ہے؛ لیکن اگر وہ بھی اس قابل ہوں کہ ہتھیار بنا کر غلط استعمال کریں تو ان کو بھی بیچنا مکروہ ہی ہوگا جیسا کہ تعلیل سے ظاہر ہے۔

الغرض اس سے اتنا معلوم ہوا کہ یہ علم ہونے کے بعد کہ فلاں شخص یہ چیز غلط وغیر شرعی کام میں استعمال کرے گا، اس کے ہاتھوں وہ چیز بیچنا مکروہ تحریمی ہے، خواہ وہ چیز بنی بنائی ہو۔ جیسے ہتھیار یا بنی ہوئی نہ ہو، جیسے لوہا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اعانت علی الحرام اس وقت گناہ نہیں، جب کہ علم نہ ہو اور اگر علم ہو تو یہ ناجائز اور گناہ کی بات ہے۔

ایک شبہے کا جواب

یہاں ایک شبہے کا جواب دینا ضروری ہے، وہ یہ کہ ''الدر المختار'' میں ہے:

(۱) الدر المختار: ۴/ ۲۶۸

’’جاز بيع عصير عنب ممن يعلم أنه يتخذه خمراً.‘‘

(علم ہونے کے باوجود ایسے شخص کو انگور کا شیرہ بیچنا جائز ہے، جو اس سے شراب بناتا ہے۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ علم ہونے کے باوجود اعانت علی الحرام جائز ہے، جب کہ اوپر کی عبارت سے اس کا عدمِ جواز ثابت ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل امام اعظم رحمہ اللہ سے علم ہونے کے باوجود اعانت علی الحرام کے بارے میں دو قول منقول ہیں: ایک وہ جو شبہ میں نقل کیا گیا ہے، دوسرے وہ جو خود الدر المختار ہی میں اسی کے بعد منقول ہے کہ علم ہونے کے باوجود ایسے شخص کے ہاتھ رس بیچنا مکروہ ہے؛ جو شراب بناتا ہے اور ان دونوں اقوال میں کوئی تضاد و تعارض نہیں ہے؛ بل کہ دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ پہلے قول میں جواز کے معنی وہ ہیں، جو اوپر تفصیل کے ساتھ بتا چکا ہوں کہ معاملہ طے و منعقد ہو جائے گا اور دوسرے قول میں یہ بتا دیا گیا ہے کہ ایسا معاملہ کرنے والا گنہ گار ہوگا۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ان دو قولوں میں اسی طرح تطبیق دی ہے۔(۲)

الغرض مکان کرایہ پر دینا اس وقت جائز ہے، جب کہ یہ معلوم نہ ہو کہ کرایہ دار اس میں غلط کام کرے گا، اگر معلوم ہو تو اس کی اجازت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی نہیں ہے۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

’’وإجارة البيت ممن يبيع فيه الخمر أو يتخذها كنيسةً

---

(۱) الدر المختار مع الشامي:۶/۳۹۱

(۲) إعلاء السنن :۱۶/۲۱۳

أو بيت نار وأمثالها فكله مكروه تحريماً بشرط أن يعلم به البائع والآجر من دون تصريح باللسان، فإنه إن لم يعلم كان معذوراً وإن علم وصرح كا ن داخلا في الاعانة المحرمة.‘‘(۱)

(اور گھر اس شخص کو کرایہ پر دینا، جو اس میں شراب بیچے گا یا اس کو چرچ یا آتش کدہ بنائے گا، یہ سب مکروہِ تحریمی ہے، اس شرط کے ساتھ کہ بیچنے یا کرایہ پر دینے والا اس بات کو جانتا ہو، بغیر زبان سے بیان کیے؛ کیوں کہ اگر علم نہ ہو تو وہ معذور ہے اور اگر علم ہو گیا یا بیان کر دیا، تو یہ اس اعانت میں داخل ہے جو حرام ہے۔)

معلوم ہوا کہ حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینا، جب کہ کرایہ پر دینے والے کو علم ہے کہ یہ غلط کام میں استعمال میں لایا جائے گا، جائز نہیں۔

اب ہمارے زیرِ بحث مسئلہ پر غور کیجیے کہ کیا ان کرایہ پر دینے والوں کو یہ علم نہیں ہوتا کہ یہ سودی کاروبار کے لیے استعمال میں لایا جائے گا؟ ضرور علم ہوتا ہے؛ بل کہ معاملہ کرتے وقت تصریح کی جاتی ہے کہ یہ دکان سودی کاروبار کے لیے استعمال کی جائے گی اور علما نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر معاملہ کرتے وقت اس بات کی تصریح کر دی گئی تو بھی یہ معاملہ نا جائز ہے۔(۲)

اور تکملہ بحر میں یہ مسئلہ صاف لکھا ہے کہ شراب اٹھا کر لے جانے کے لیے مسلمان کو مزدوری دی گئی اور مزدوری پر لینے والے نے بیان نہ کیا کہ میں یہ شراب پینے

(۱) تفصیل الکلام مندرجہ جواہر الفقہ: ۲/ ۴۴۷

(۲) احکام القرآن مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ: ۳/ ۷۷، جواہر الفقہ: ۲/ ۴۴۱

لے جا رہا ہوں، تو امام اعظم رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک جائز ہے۔(۱)

الغرض جب معاملہ کرتے وقت تصریح ہوگئی اور کرایہ پر دینے والے کو اس کا علم ہوگیا، تو امام اعظم رَحِمَهُ اللهُ کے مسلک کے مطابق بھی اس معاملہ کی اجازت نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس معاملے کی اجازت اس وقت ہے، جب کہ علم نہ ہو اور اس کی تصریح نہ کی گئی ہو، جب یہ شرط نہ پائی گئی، تو جواز بھی نہ ہوگا۔

''جواز'' کی تیسری شرط

اس معاملہ کے جائز ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ یہ معاملہ کافر سے ہو، مسلمان کو سودی کاروبار یا کسی حرام کام کے لیے مکان دکان کرایہ پر دینا جائز نہیں۔

چنانچہ '' الأشباہ و النظائر ''میں جو یہ مسئلہ لکھا ہے کہ شراب بنانے والے کو انگور کا شیرہ بیچنا جائز ہے، جب کہ تجارت کی نیت ہو، اس کے تحت الحموی نے لکھا ہے:

" فسر في مشكلات القدوري من يتخذه خمراً بالمجوس لا المسلم، أما بيعه من المسلم، فيكره .... ففيه إعانة على الفسق والمعصية ." (۲)

(''مشکلات القدوری'' میں شراب بنانے والے سے مجوسی (کافر) مراد لیا گیا ہے، نہ کہ مسلمان؛ لہٰذا مسلمان کو رس بیچنا جب کہ وہ اس سے شراب بنائے مکروہ ہے؛ کیوں کہ یہ گناہ اور معصیت پر اس کی اعانت ہے۔)

اسی طرح ''الدر المختار'' میں ہے:

" ونقل المصنف عن السراج والمشكلات: أن قوله "ممن"

---

(۱) تكملة البحر :۸/۲۰

(۲) الأشباه والنظائر :۵۳

أي من كافر، أما بيعه من مسلم فيكره، ومثله في الجوهرة والباقلاني وغيرهما، و نقل القهستاني معزياً للخانية أنه يكره بالاتفاق.''[1]

(مصنف ''المنار'' نے سراج و مشکلات سے نقل کیا ہے کہ اس شخص سے مراد کافر ہے، رہا مسلمان کو بیچنا تو یہ مکروہ ہے، جوہرہ و باقانی وغیرہ میں بھی اسی طرح ہے اور قہستانی نے خانیہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مسلمان سے یہ معاملہ بالاتفاق مکروہ ہے)

اب یہ معاملہ کرنے والے غور کرلیں کہ وہ اپنے مکانات سودی کاروبار کے لیے کہیں مسلمانوں کو تو نہیں دے رہے ہیں؟ اگر ان سے معاملہ ہو، تو امام اعظم رَحمہُ اللہ کے نزدیک بھی یہ جائز نہ ہوگا۔

''جواز'' کی چوتھی شرط

ایک شرط یہ ہے کہ سودی کاروبار یا کسی اور حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینا وہاں جائز ہے، جہاں اسلامی شعائر واعلام غالب و ظاہر نہ ہوں؛ بل کہ اعلام وشعائرِ کفر غالب ہوں، یہی وجہ ہے کہ جہاں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ امام اعظم رَحمہُ اللہ کے نزدیک حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے، وہیں بعض کتابوں میں تصریح ہے کہ یہ مسئلہ صرف سوادِ کوفے (کوفے کے گاؤں) کے لیے ہے۔ (دیکھو ''الدرالمختار'' کی عبارت جو شروع رسالہ میں نقل کی گئی ہے) اور جن حضرات نے ہر گاؤں میں اس کی اجازت دی ہے، ان پر بڑے بڑے ائمہ نے رد کیا ہے، چناں چہ صاحبِ ہدایہ اور علامہ ابوالقاسم

(۱) الدر المختار:۶/۳۹۱

الصفار نے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے:

”یہ جواز صرف کوفے کے گاؤں میں ہے، دوسری جگہ یہ اجازت نہیں ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔“

اب رہا یہ سوال کہ کوفے کے گاؤں میں اجازت کیوں ہے اور دوسری جگہ منع کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کوفے کے گاؤں اور قریوں میں اس وقت صرف کفار اور یہود و روافض رہتے تھے، وہاں اسلامی شعائر غالب نہ تھے۔ اس لیے وہاں اس کی اجازت دے دی گئی تھی کہ وہاں یہ کافران غیر شرعی کاموں کے لیے مسلمانوں کی دکانوں اور ان کے مکانات کرایہ پر لیں تو جائز ہے، مگر دوسرے وہ علاقے جہاں اسلامی شعائر غالب ہیں، وہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔

چنانچہ امام سرخسی رَحِمَهُ اللهُ فرماتے ہیں:

”كان أبوالقاسم الصفار يقول هذا الجواب في سواد الكوفة فإن عامة من يسكنها من اليهود والروافض لعنهم الله ، فأما فی دیارنا یمنعون من أحداث ذلک فی السواد كما يمنعون في المصر لأن عامة من يسكن القرى في ديارنا مسلمون وفيها الجماعة والدرس ومجلس الوعظ كما في الأمصار.“(۱)

(ابوالقاسم الصفار رَحِمَهُ اللهُ فرماتے تھے کہ یہ جواب (جواز کا) کوفے کے گاؤں میں ہے؛ کیوں کہ وہاں کے اکثر رہنے والے یہود و روافض ہیں؛ لیکن ہمارے علاقوں میں گاؤں میں بھی اس سے منع کیا جائے گا؛ کیوں کہ ہمارے علاقوں میں، گاؤں میں بھی زیادہ تر مسلمان ہیں اور

(۱) المبسوط :۱۵/۱۳۴

جماعت اور درس اور مجلس وعظ بھی ہوتی ہے جیسا کہ شہروں میں یہ سب ہوتے ہیں)

صاحبِ ''الهداية'' نے اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

'' وإنما قيده بالسواد لأنهم لا يمكنون من اتخاذ البِيَع والكنائس؛ وإظهار بيع الخمور والخنازير في الأمصار لظهور شعائر الإسلام فيها بخلاف السواد. قالوا هذا كان في سواد الكوفة لأن غالب أهلها أهل الذمة، فأما في سوادنا فأعلام الاسلام فيها ظاهرة فلا يمكنون فيها أيضاً وهو الأصح.''(۱)

اسی طرح'' تكملة البحر الرائق''اور''شرح الوقاية''وغیرہ میں بھی ہے۔(۲)

ان سب سے ایک بات تو یہ مفہوم ہوئی کہ یہ جواز صرف کوفے کے گاؤں میں ہے، اس کے علاوہ دوسرے علاقوں میں خواہ وہ شہر ہوں یا قریے وگاؤں، اس کی اجازت نہیں کہ حرام کاروبار کے لیے مکان کرایہ پر دیا جائے، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ کوفے کے گاؤں میں جائز اس لیے ہے کہ وہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر نہیں ہیں، لہٰذا اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ جہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر ہوں، وہاں حرام کام کے لیے امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی مکان کرایہ پر دینا جائز نہیں۔

اب غور اس پر کرنا ہے کہ ہندوستان کے بڑے بڑے شہر اور اسی طرح بے شمار گاؤں اور قریے، مسلمانوں سے بھرپور ہیں اور ان میں اسلامی شعائر بھی غالب

---

(۱) الهداية:۴/۴۵۲

(۲) البحر الرائق: ۸/۲۰۲-۲۰۳،شرح الوقاية:۳۴۳

وظاہر ہیں؛ کیوں کہ شعائر سے مراد اذان، جماعت، جمعہ وعیدین وغیرہ ہیں، کون انکار کرسکتا ہے کہ خدا کے فضل وکرم سے یہ شعائر یہاں غالب وظاہر ہیں؟ جب یہ بات صاف ہے کہ یہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر ہیں، تو فقہائے کرام کی تصریح کے مطابق ان علاقوں میں امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز نہ ہوگا۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب رحمہ اللہ (سابق صدر مفتی دارالعلوم دیوبند) نے ''نظام الفتاوی'' میں جو یہ فرمایا کہ ہندوستان کا حال ''سوادکوفہ'' سے کچھ بہتر نہیں ہے اور اسی پر آپ نے صورتِ زیر بحث میں جواز کا فتوی دیا ہے، کم از کم میں تو اس کے سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ہندوستان اس زمانے کے کوفے کے گاؤں کے برابر کیوں کر ہوگیا، جیسا کہ ظاہر ہے، اس لیے ان میں سے ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ (واللہ اعلم)

خلاصۂ تحقیق

امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ اولاً تو آپ کے نزدیک جو حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینے کو جائز لکھا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ یہ معاملہ منعقد ہوجائے گا؛ لیکن اس سے وہ گنہ گار بھی ہوگا۔ پھر یہ جواز بھی چند شرطوں سے مشروط ہے:

(۱) اعانت علی الحرام کی نیت نہ ہو۔

(۲) مالکِ مکان کو یہ معلوم نہ ہو کہ کرایہ دار مکان کو غلط وغیر شرعی کاموں میں استعمال کرے گا۔

(۳) یہ معاملہ صرف کافروں سے جائز ہے، مسلمانوں سے نہیں۔

(۴) یہ صرف وہاں جائز ہے، جہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر نہ ہوں۔

ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو پھر یہ معاملہ جائز نہ ہوگا۔ پھر جائز ہونے کے پہلے معنی یعنی طے ہوجانے کے لیے جائیں، تو اگر شرط نہ پائی جائے، تو یہ معاملہ ہی طے نہ ہوگا اور اگر جواز کے معنی حلال ہونے کے ہوں، تو شرط نہ پائی جانے کی صورت پر یہ معاملہ حلال ومباح نہ ہوگا۔

اور اوپر عرض کیا جاچکا ہے کہ زیرِ بحث صورت میں ایک تو یہ شرط نہیں پائی جاتی کہ کرایہ پر دینے والے کو علم نہ ہو؛ کیوں کہ دینے والوں کو علم ہوتا ہے۔ دوسرے یہ شرط نہیں پائی جاتی کہ یہ معاملہ وہاں ہو، جہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر نہ ہوں؛ کیوں کہ بنگلور اور ایسے ہی بڑے بڑے ہندوستانی شہر اور اسی طرح بے شمار قریے روزانہ اذان کی آواز سے گونجتے اور جمعہ اور عیدین کی دھوم سے اپنی دھاک جمائے، محفوظ وسالم موجود ہیں۔ (اللہ نظرِ بد سے بچائے)

پھر باقی دو شرطیں ممکن ہے کہ بعض جگہ وہ بھی نہ پائی جائیں، اگر چہ ہر صورت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ شرطیں نہیں پائی جارہی ہیں؛ مگر چوں کہ ایک شرط بھی فوت ہوجانے پر یہ معاملہ جائز نہیں رہتا؛ اس لیے جب دو شرطیں قطعی طور پر نہیں پائی جارہی ہیں، تو خود امام اعظم رَحِمَهُ اللهُ کے مسلک کے مطابق یہ معاملہ جس کا سوال میں ذکر ہے، ناجائز ہوا۔

لفظِ ''مکروہ'' کے معنی

اوپر کی بعض عبارتوں میں جو لفظ مکروہ استعمال ہوا ہے، اس سے یہ غلط فہمی نہ ہونا چاہیے کہ یہ کوئی زیادہ بُری اور گناہ کی بات نہیں ہے؛ کیوں کہ مکروہ بھی حرام یا حرام

کے قریب کی چیز ہے اور اس کے ارتکاب سے گناہ بھی ہوتا ہے؛ بل کہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ مکروہِ تنزیہی کے ارتکاب سے بھی گناہ ہوتا ہے۔(۱)

اور علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے بڑی اچھی بات لکھی ہے ،وہ فرماتے ہیں: حرام چیز پر لفظِ مکروہ کے بولنے سے متاخرین میں سے بہت سے لوگ غلطی میں پڑ گئے ،ائمہ نے احتیاط کرتے ہوئے لفظِ حرام کے بہ جائے لفظِ مکروہ استعمال فرمایا تھا، پھر ان کے بعد والوں نے ان چیزوں سے حرمت کی نفی کردی،جن پر ائمہ نے لفظِ مکروہ استعمال کیا تھا، پھر ان پر مکروہ کا لفظ بڑا آسان ہوگیا۔ (۲)

الغرض لفظِ مکروہ سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ کوئی ہلکی و آسان بات ہے، خصوصاً جب کہ اس مسئلے میں علما نے بعض جگہ لفظِ حرام اور ناجائز بھی استعمال کیا ہے۔

اصل سوالات کا جواب

اب ہم اس سوال نامے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جو اس تحریر کا باعث و محرک ہے، اور بالترتیب ہر سوال کا جواب لکھتے ہیں:

(۱) پہلا سوال یہ ہے کہ سودی کاروبار کے لیے مسجد کی املاک کو کرایہ پر دینا جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب اوپر کی تفصیلات سے واضح ہوگیا کہ یہ معاملہ امام مالک رحمہ اللہ ، امام شافعی رحمہ اللہ ، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ ، امام ابو یوسف رحمہ اللہ و امام محمد رحمہ اللہ وغیرہ ائمہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے

---

(۱) كفاية المفتي:۹/۱۳۱

(۲) أعلام الموقعين:۱/۳۹-۴۰

نزدیک بھی یہ نا جائز ہے، البتہ ان کے نزدیک بعض صورتوں میں اس کا جواز نکل سکتا ہے مثلاً جب کہ کرایہ پر دینے والے کو یہ علم نہ ہو کہ یہ سودی کاروبار کے لیے مکان کرایہ پر لے رہا ہے وغیرہ، جس کی تفصیل گذر چکی اور یہ بھی واضح ہو چکا کہ جواز کی کوئی صورت زیرِ بحث صورت میں موجود نہیں؛ اس لیے بہ اتفاقِ ائمہ یہ معاملہ نا جائز ہے، پھر یہ مسئلہ مسجد کی املاک اور ذاتی املاک دونوں کے لیے ایک ہی ہے کہ نا جائز ہے، البتہ مسجد کی ملکیت کو اس طرح غلط کام کے لیے دینا مزید گناہ کا باعث ہے۔

(۲) دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر بینک کو سودی کاروبار کے لیے کرایہ پر مکان دے دیا، تو اس سے حاصل ہونے والا کرایہ جائز و حلال ہے یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ اس کرایہ کو نا جائز و حرام قرار دیتے ہیں، امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک میں تفصیل ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اوپر کی تفصیل کے مطابق جن صورتوں میں کرایہ پر مکان ایسے کاموں کے لیے دینا جائز ہے، ان صورتوں میں آپ کے نزدیک اس سے حاصل ہونے والا کرایہ حلال ہے اور جن صورتوں میں اوپر کی تفصیل کے مطابق یہ معاملہ نا جائز ہے، ان صورتوں میں اس سے حاصل ہونے والا کرایہ بھی حلال نہیں۔ چناں چہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

"وفي "الجامع الصغير" أنه يطيب له الأجر في قول أبي حنيفة رحمه الله وعندهما يكره، لهما أن هذه إجارة على المعصية لأن حمل الخمر معصية لكونه إعانة على المعصية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ ولهذا لعن الله عشرة ، منهم حاملها

والمحمول إليه ولأبي حنيفة رحمه الله : أن نفس الحمل ليس بمعصية .... والحديث محمو ل على الحمل بنية الشرب ، وبه نقول إن ذلک معصية يكره أكل اجرته."(۱)

(اس کے لیے (جو شراب اجرت پر اٹھا کر لے جائے) اجرت حلال ہے، ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول میں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مکروہ ہے؛ کیوں کہ یہ حرام کام کی مزدوری ہے؛ کیوں کہ شراب اٹھا کر لے جانا گناہ ہے، اس کے اعانت علی الحرام ہونے کی وجہ سے، اللہ تعالی نے فرمایا کہ گناہ اور ظلم پر مدد نہ کرو اور (حدیث کے مطابق) اللہ تعالے نے دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے، ان میں سے ایک شراب اٹھا کر لے جانے والا اور ایک وہ شخص ہے جس کے لیے یہ لی جائی گئی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ فی نفسہٖ شراب اٹھا کر لے جانا تو گناہ نہیں؛ کیوں کہ یہ پھینکنے کے لیے بھی ہوسکتا ہے ....اور حدیث اس صورت پر محمول ہے کہ پینے کے لیے اٹھا کر لے جانے کی نیت ہو اور اس صورت میں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ معصیت ہے اور اس کی اجرت لینا مکروہ ہے۔)

اس میں امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک میں یہ تفصیل بتائی ہے کہ اعانت علی الحرام کی نیت نہ ہو تو اس کی اجرت حلال ہے اور اگر اعانت علی الحرام کی نیت ہو، تو یہ معصیت ہے اور اس کی اجرت لینا بھی ناجائز و مکروہ ہے اور جیسا کہ اوپر معلوم ہوا کہ نیت بھی ان چیزوں میں سے ایک ہے، جس سے یہ معاملہ ناجائز ہو جاتا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع:۴/۱۹۰

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ دوسری وہ چیزیں جن سے معاملہ ناجائز ہوجاتا ہے جیسا کہ اوپر گزرا، ان کے پائے جانے سے بھی اس معاملہ کی اجرت ناجائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جن صورتوں میں معاملہ جائز ہے، ان میں اجرت بھی جائز ہے اور جن میں معاملہ ناجائز ہے، ان میں اجرت بھی ناجائز ہے اور زیر بحث سوال میں چوں کہ معاملہ ناجائز ہے؛ اس لیے امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اس کی اجرت ناجائز ہے۔

(۳) تیسرا سوال یہ ہے کہ جو امام اس آمدنی سے تنخواہ پاتا ہے اور اس کو اس کا علم بھی ہے، اس کے پیچھے نماز پڑھنا کیسا ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، کیوں کہ علم ہوتے ہوئے اس ناجائز آمدنی سے اپنی اجرت و تنخواہ لینا جائز نہیں، حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> ”زید کا قرض بہ ذمہ عمرو واجب ہے اور وہ اس کو حرام آمدنی سے ادا کرنا چاہتا ہے اور زید کو معلوم ہے، تو اس کے لیے حلال نہ ہوگا .... یا ایسے شخص کا کوئی کام کرکے ایسی آمدنی سے اجرت لینا، ان سب کا یہی حکم ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ناجائز آمدنی سے جائز کام کی تنخواہ لینا بھی ناجائز ہے؛ لہٰذا امام کو احتیاط کرنا چاہیے اور جو علم ہونے کے باوجود احتیاط نہ کرے، اس کے پیچھے نماز تو ہوجاتی ہے؛ مگر مکروہ ہوتی ہے۔

مگر اتنی بات ضرور ذہن میں رہے کہ جب تک یہ تحقیق نہ ہو کہ فلاں امام کو اس ناجائز آمدنی سے تنخواہ دی جاتی ہے اور یہ کہ امام کو اس کا علم بھی ہے، اس وقت تک کسی

---

(۱) صفائی معاملات:۴۵

امام کی؛ بل کہ کسی شخص کی طرف بھی یہ بات منسوب کرنا درست و جائز نہیں کہ وہ ناجائز آمدنی کھاتا ہے، پھر اس سلسلے میں زیادہ ذمہ داری ان کی ہے جو امام کو تنخواہ دینے والے ہیں، ان کو چاہیے کہ خود اپنی نمازوں اور دوسرے لوگوں کی نمازوں کو کراہت سے بچانے کے لیے امام کو جائز آمدنی سے تنخواہ دیں؛ کیوں کہ امام کو اکثر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کی تنخواہ کس مد میں سے دی جارہی ہے۔

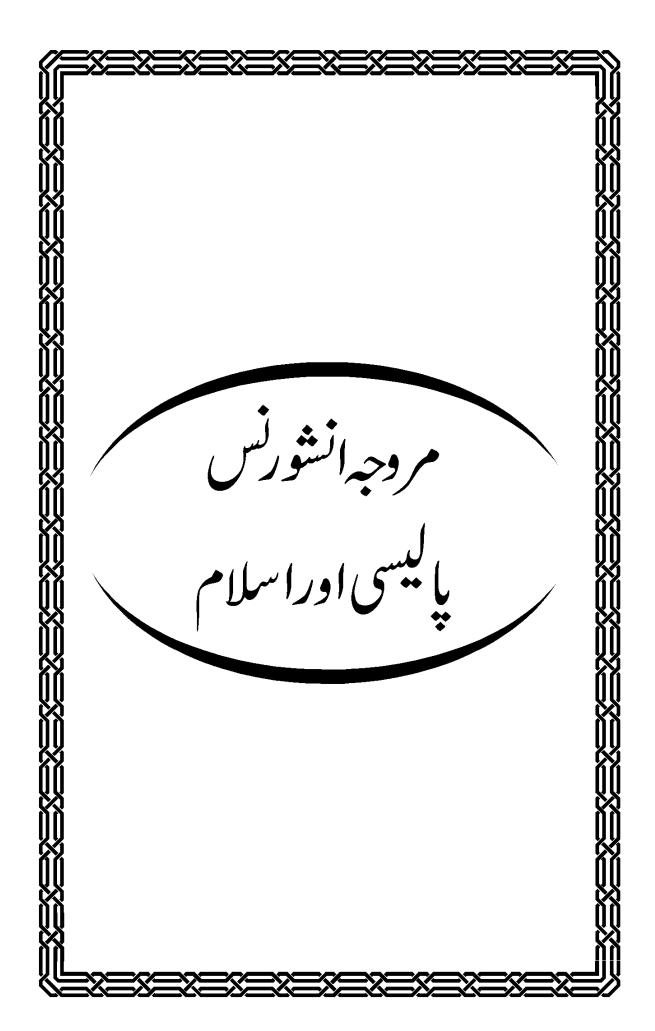
بہر حال پہلی ذمہ داری ان متولیان و ذمہ داران مساجد کی ہے کہ وہ ہر معاملہ میں علما سے پوچھ کر اور تحقیق کر کے معاملہ کریں، اور مساجد کو غلط و بے ہودہ کاموں سے پاک رکھیں۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مروجہ انشورنس
پالیسی اور اسلام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مروجہ انشورنس پالیسی اور اسلام

انشورنس کی حقیقت

انشورنس کے احکام پر گفتگو سے پہلے انشورنس کی حقیقت پر ایک نظر ڈال لینا ضروری ہے۔ ''انشور'' (INSURE) انگریزی میں وثوق دلانے اور یقین دہانی کے معنے رکھتا ہے، اسی سے ''انشورنس'' ایک ایسے معاملے کو کہا جاتا ہے، جس میں بعض شرائط پر ایک شخص کو دوسرے کی طرف سے مستقبل میں پیش آنے والے امکانی خطرات سے حفاظت اور بعض نقصانات کی تلافی کی یقین دہانی کی جاتی ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ وہ شخص جس کے لیے خطرات سے حفاظت اور نقصانات کی تلافی کی یقین دہانی کی گئی ہے، وہ ایک معینہ مدت تک ایک مقررہ رقم قسط وار دوسرے شخص کو ادا کرتا رہے، اگر اس مقررہ مدت کے درمیان اس کی جان و مال واملاک کو کوئی خطرہ لاحق ہوگیا، تو یہ دوسرا شخص اس کو اس خطرہ سے بچائے گا اور اس کے نقصان کی تلافی کرے گا اور اس مقررہ مدت میں کوئی خطرے پیش نہ آیا، تو بالاقساط ادا کردہ پوری رقم، سود کے ساتھ واپس کردی جائے گی، پھر اس قسط وار جمع شدہ رقم پر سود دینا اور خطرات کے لاحق ہونے کی صورت میں نقصانات کی تلافی کرنا، دشوار گزار مرحلہ تھا، اس کو اس طرح حل کیا جاتا ہے کہ اس رقم کو سود پر دیا جاتا ہے اور اس سے حاصل

ہونے والے سود سے ان ذمے داریوں کو پورا کیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انشورنس ایک ایسا معاملہ ہے، جس کی ابتدا ''قمار'' (جوئے) سے ہوتی ہے اور انتہا سود پر، گویا انشورنس قمار اور سود دونوں کا مرکب ہے۔ حقیقت کے لحاظ سے انشورنس کا معاملہ ایک سودی کاروبار ہے، جو بینک کے کاروبار کے مثل ہے، دونوں میں جو فرق ہے وہ شکل کا ہے، حقیقت کے لحاظ سے دونوں میں کوئی فرق نہیں، حقیقت میں کوئی فرق ہے، تو صرف اتنا کہ اس میں ربا کے ساتھ غرر بھی پایا جاتا ہے۔

انشورنس کی مختلف صورتیں

اس کے بعد واضح رہے کہ آج انشورنس کی مختلف قسمیں اور صورتیں رائج ہیں اور بنیادی طور پر اس کی تین صورتیں ہیں: ایک زندگی کا انشورنس، دوسرے املاک کا انشورنس اور تیسرے ذمے داریوں کا انشورنس، ان تینوں انشورنس کی قسموں میں جو بات مشترک طور پائی جاتی ہے، وہ وہی ہے جو اوپر ذکر کی گئی کہ اس کی ابتدا قمار و جوئے سے ہوتی ہے اور اس کا اختتام سود پر ہوتا ہے، یا یہ کہ اس کی بعض صورتوں میں سود ہے اور بعض میں قمار؛ لہٰذا ہم ان اقسام پر الگ الگ بحث کے بجائے اولاً اس کے بارے میں ایک اجمالی بحث کریں گے، پھر بعض جزئیات پر الگ سے کلام کریں گے۔

انشورنس میں سود اور سود کی شرعی تعریف

اب ہم اصل موضوع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ انشورنس کا یہ معاملہ جس کی وضاحت کی گئی ہے، سود اور قمار پر مشتمل ہے؛ مگر بعض لوگ یہ عجیب اور دلچسپ جھگڑا پیدا کرتے ہیں کہ انشورنس کے معاملے میں جس کو انٹرسٹ (Interest) کہا جاتا ہے، یہ شرعی سود نہیں ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اسلام میں جس کو ''سود'' کہا گیا

ہے، وہ اس سے مختلف دوسری چیز ہے۔ وہ یہ کہ خرید وفروخت میں ہم جنس اشیا کو کمی پیشی کے ساتھ لینا دینا، جب کہ وہ مقداری ہوں، سود ہے، قرض میں زیادتی سود نہیں ہے۔ لہٰذا انشورنس کا معاملہ چوں کہ قرض کی ایک شکل ہے، اس میں زیادتی شرعی ربا نہیں ہے؛ مگر حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں جس طرح خرید وفروخت میں سود اور ربا ہوتا ہے اور وہ ناجائز ہے، اسی طرح قرض میں بھی اس کا تحقق ہوتا ہے؛ بل کہ زمانہ جاہلیت سے ربا کی جو شکل رائج تھی وہ یہی قرض پر زیادتی والی تھی، امام طحاوی رحمہ اللہ نے "شرح معاني الآثار" میں لکھا ہے:

"إن ذلک الربا إنما عني به ربا القرآن الذی کان أصله في النسيئة، و ذلک أن الرجل کأن يکون له علی صاحبه الدين، فيقول له: أجّلني منه إلی کذا وکذا بکذا وکذا درهماً، أزيدکها فی دينک، فيکون مشترياً لأجل بمال، فنها هم الله عزوجل عن ذلک بقوله ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اتَّقُوْا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ﴾" (۱)

(اس ربا سے مراد قرآن کا ربا ہے، جو کہ اصل میں قرض وادھار میں تھا اور اس کی صورت یہ تھی کہ آدمی کا کسی پر قرض ہوتا تو وہ کہتا کہ مجھے اتنے درہم میں اتنی مدت مزید مہلت دو، میں تمہارے قرض میں اس کو بڑھا کر دوں گا، پس یہ شخص مال کے بدلے مدت کا سودا کرتا، لہٰذا اللہ نے اس آیت سے اس کو منع فرمایا۔)

(۱) شرح معاني الآثار للإمام الطحاوي:۲/۱۹۱

امام قرطبی رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں بیان فرماتے ہیں:

" والربوا الذي عليه عرف الشرع شيئان: تحريم النساء و التفاضل في العقود و المطعومات على ما نبينه، و غالبه ما كانت العرب تفعله من قولها للغريم : اتقضى ام تربى؟ فكان الغريم يزيد في عدد المال ويصير الطالب عليه، وهذا كله محرم باتفاق الأئمة."(۱)

(اور وہ سود جس پر عرفِ شرع ہے، دو چیزیں ہیں: ایک ادھار کا حرام ہونا اور ایک عقود و معاملات اور کھانے کی چیزوں میں کمی بیشی کرنا، جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور زیادہ تر عرب لوگ جو کیا کرتے تھے وہ یہ تھا کہ وہ قرض دار سے کہتے: کیا قرض ادا کردو گے یا سود دو گے؟ پس قرض دار مال کی مقدار بڑھا دیتا اور وہ اسی کا مطالبہ کرتا، لہٰذا یہ سب کا سب بہ اتفاق ائمہ حرام ہے)

امام فخر الدین الرازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" اعلم أن الربا قسمان: ربا النسيئة و ربا الفضل. أما ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفا في الجاهلية، و ذلک أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً، ويكون رأس المال باقياً، ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذر عليه الاداء زادوا فى الحق والأجل، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به الخ .(۲)

(۱) تفسير القرطبي :۳/۳۴۸

(۲) التفسیر الکبیر للإمام الرازي:۲/۳۵۱

(جاننا چاہیے کہ ربا کی دو قسمیں ہیں: ایک ''ربا النسیئۃ'' (ادھار کا سود) دوسرے ''ربا الفضل'' (زیادتی کا سود)۔ رہا ادھار کا سود تو وہ جاہلیت میں مشہور و معروف تھا اور اس کی صورت یہ تھی کہ وہ کسی کو اس شرط پر مال دیتے تھے کہ وہ ہر ماہ ایک متعینہ مقدار لیں گے اور اصل مال بھی ذمہ میں باقی رہتا، پھر جب قرض کی ادائیگی کا وقت آتا، تو وہ قرض دار سے رأس المال کا مطالبہ کرتے، اگر وہ ادائیگی سے معذور ہوتا، تو رقم اور مدت میں زیادتی کر دیتے، پس یہ ہے وہ سود جس کا معاملہ جاہلیت میں کیا کرتے تھے)

حضراتِ ائمہ تفسیر وحدیث کے ان اقوال سے بہ صراحت ثابت ہوا کہ جاہلیت کے لوگ جس ربا کا معاملہ کرتے تھے وہ قرض پر زیادتی ہے اور قرآن نے اولاً اسی کو حرام وممنوع قرار دیا ہے۔ رہا بیع وتجارت میں ربا کا معاملہ تو وہ بھی بلا شبہ حرام ہے؛ مگر زمانہ جاہلیت کے لوگ اس کو ربا نہیں سمجھتے تھے، لہٰذا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بھی ربا کے ساتھ ملحق قرار دیا اور اس کو سختی کے ساتھ روکا ہے۔

غرض یہ کہ قرض پر زیادتی بھی سود ہے؛ بل کہ اصل سود ہے، اس میں شبہ پیدا کرنا، نہایت درجے کی غیر معقول حرکت ہے، جب کہ یہی وہ ربا ہے، جو زمانۂ جاہلیت میں متعارف تھا اور اس سے قرآن نے بہ صراحت منع کیا ہے۔ اس تفصیل کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ انشورنس کے معاملہ میں قرض پر جو سود دیا جاتا ہے وہ شرعی سود و ربا ہی ہے، جس کا حرام ہونا بہ نص قطعی ثابت ہے۔

ذاتی ضروریات اور کاروباری ضروریات پر سودی قرض

البتہ یہاں ایک اور بحث ہے جس کو بعض ناخدا ترس لوگوں نے چھیڑا ہے، وہ

یہ کہ ذاتی ضروریات پر سودی قرض اور کاروباری ضروریات پر سودی قرض میں فرق ہے کہ پہلی شکل میں زیادتی تو ربا ہے اور حرام ہے؛ مگر دوسری شکل میں زیادتی سود اور ربا میں داخل نہیں۔ ان لوگوں کا استدلال یہ ہے کہ عرب لوگ زمانۂ جاہلیت میں جو قرض لیتے تھے، وہ صرف اپنی ذاتی اغراض وضروریات کے لیے ہوتا تھا اور قرآن نے اسی قرض پر زیادتی کو حرام قرار دیا ہے اور اس زمانے میں کاروباری اغراض اور ضروریات کے لیے قرض لینے دینے اور اس پر سود لینے دینے کا طریقہ رائج نہیں تھا، اور نہ ہی قرآن نے اس کو حرام کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ عرب میں کاروباری اغراض کے لیے سودی قرضے کا رواج نہ تھا، تب بھی اس بات کی قرآن وحدیث میں کیا دلیل ہے کہ شخصی و ذاتی اغراض کے لیے سودی قرض، اور کاروباری اغراض کے لیے سودی قرض میں فرق ہے؟ مذکورہ دلیل سے اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ سودی قرض کی ایک شکل جاہلیت میں رائج تھی، دوسری رائج نہ تھی؛ مگر یہ تو ثابت نہ ہوا کہ ان میں حکم کے لحاظ سے کوئی جوہری فرق ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر کاروباری ضروریات کے لئے قرضے کا رواج عرب میں نہ تھا، تو کیا دنیا کے اور خطوں اور حصوں میں بھی نہ تھا؟

حقیقت یہ ہے کہ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ بہت سے ممالک میں سرکاری اور کاروباری قرضوں کا رواج تھا؛ بل کہ خود عرب میں بھی کاروباری وتجارتی قرضوں کا رواج تھا، چناں چہ یہاں اس کے چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں:

(۱) بخاری میں حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کے بارے میں موجود ہے کہ ان کے پاس لوگ امانت رکھنے مال لاتے، تو وہ کہتے کہ نہیں؛ بل کہ تم مجھے یہ قرض دے

دو، پھر اس کو تجارت میں لگاتے تھے۔

بخاری میں حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے یہ الفاظ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے متعلق موجود ہیں:

" إنما كان دينه الذي عليه أن الرجل كان يأ تيه بالمال فيستودعه إياه، فيقول الزبير: لا ولكنه سلف، فإني أخشى عليه الضيعة."(۱)

اس میں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا قرض لینا مذکور ہے؛ مگر یہ کہ قرض کیوں لیتے تھے،؟ اس کا ذکر یہاں نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ اس کی وجہ میں فرماتے ہیں:

" وكان غرضه بذلك أنه كان يخشى على المال أن يضيع، فيظن به التقصير في حفظه فرأى أن يجعله مضموناً فيكون أوثق لصاحب المال وأبقى لمروته ، زاد ابن بطال: وليطيب ربح ذلك المال."(۲)

(اس سے ان کی غرض یہ تھی کہ وہ مال کے ضائع ہونے کا خطرہ محسوس کرتے تھے، جس سے کوئی ان کے بارے میں یہ گمان کرسکتا تھا کہ حفاظت میں کوتاہی کی ہے؛ اس لیے چاہا کہ اس مال کو واجب الادا قرار دے دیں تاکہ وہ مال والے کے لیے زیادہ وثوق کا سبب بنے اور خود کی مروت بھی لوگوں کی نظر میں باقی رہے، ابن بطال نے یہ بات بھی کہی ہے کہ آپ ایسا اس لیے کرتے تھے کہ تاکہ اس مال کا نفع آپ کے لیے حلال ہوسکے۔)

اس میں ابن بطال کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلف (قرض) کا ایک

---

(۱) البخاري (كتاب الجهاد، باب فرض الخمس):۲۸۹۷

(۲) فتح الباري:۶/۲۳۰

مقصد تجارت بھی تھی، جس سے نفع کمایا جاتا تھا اور آپ اسی لیے امانت کے بہ جائے اس مال کو قرض کی شکل میں لیتے تھے کہ اس سے نفع کمایا جائے۔

(۲) اس دلیل سے زیادہ صریح یہ ہے کہ امام مالک نے ''مؤطا'' میں نقل کیا ہے:

حضرت عبداللہ و عبید اللہ رضی اللہ عنہما ایک موقع پر ''بصرہ'' گئے اور حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ جو اس وقت وہاں کے امیر تھے، ان سے ملاقات کی، تو حضرت ابوموسی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں تم کو نفع پہنچانا چاہتا ہوں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مجھ سے بیت المال کا قرض لے لو اور اس سے بہ غرض تجارت کچھ مال خرید لو اور مدینہ پہنچ کر اسے فروخت کر کے نفع اٹھا لو اور اصل مال بیت المال میں داخل کر دینا، چناں چہ انھوں نے ایسے ہی کیا الخ۔(۱)

دیکھیے کس قدر صفائی سے معلوم ہوتا ہے کہ تجارت کی غرض سے قرض لینے کا رواج تھا۔

(۳) ''روح المعاني'' میں ہے:

بعض قبیلے، دوسرے قبیلوں سے قرض سود پر لیا کرتے تھے، چناں چہ آیت ﴿ يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَابَقِىَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ ﴾ [البقرة: ۲۷۸] کے تحت لکھتے ہیں:

'' نزلت في العباس بن عبدالمطلب و رجل من بنی مغيرة كانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا إلى ناس من ثقيف من بني عمرة وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل قال: نزلت هذه الأية في بنى عمرو بن عمير بن عوف الثقفي، و مسعود بن عمروبن عبد ياليل بن عمرو،

---

(۱) مؤطا للإمام مالک ،(کتاب القرض):۲۸۵

وربيعة بن عمرو، وحبيب بن عمرو، وكلهم اخوة وهم الطالبون، والمطلوبون بنو المغيرة من بني مخزوم وكانوا يداينون بني المغيرة في الجاهلية بالربا ."(۱)

(یہ آیت عباس بن عبدالمطلب اور "قبیلہ بنومغیرہ" کے ایک آدمی کے بارے میں نازل ہوئی، جو زمانۂ جاہلیت میں شریک کاروبار تھے اور "بنوعمرہ" کی شاخ بنوثقیف کے لوگوں کوسود پر قرض دیا کرتے تھے، اور ابن ابی حاتم نے حضرت مقاتل سے روایت کیا ہے کہ یہ آیت "بنو عمرو بن عمیر بن عوف ثقفی" اور مسعود بن عمرو بن یالیل بن عمرو اور ربیعہ بن عمرو اور حبیب بن عمرو کے بارے میں اتری ہے، یہ سب بھائی تھے اور یہ قرض خواہ تھے اور "بنومخزوم" کی شاخ "بنومغیرہ" ان کی مقروض تھی، وہ لوگ "بنومغیرہ" کوسود پر زمانۂ جاہلیت میں قرض دیا کرتے تھے۔)

یہ دونوں قبیلے جاہلی دور کے دو مال دار قبیلے تھے اور تجارت کے میدان میں بہت آگے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ قبیلہ کا قبیلہ سے قرض لینا شخصی ضروریات کے لیے ہو نہیں سکتا، لامحالہ یہ قرض کاروباری ضروریات کے لیے لیا جاتا تھا۔

اور قرطبی نے اپنی تفسیر میں تجارت کا بھی ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں:

"هذا حكم من الله لمن أسلم من كفار قريش و ثقيف ومن كان يتجر هنالک."(۲)

الغرض یہ بات کہ شخصی قرضوں پر سود حرام نہیں، غلط اور غیر معقول بات ہے، نہ فقہ کے اصول اس کا ساتھ دیتے ہیں اور نہ تاریخ ہی سے اس کی تائید ہوتی ہے؛ بل کہ

(۱) روح المعاني:۳/۵۲-۵۳

(۲) تفسیر قرطبی :۳/۳۶۱

جیسا کہ گزرا تاریخ اس کے خلاف شواہد پیش کرتی ہے۔

انشورنس میں دو طرح کا سودی معاملہ ہے

پھر انشورنس میں سودی معاملہ دو طرح کا ہے: ایک تو انشورنس کمپنی انشورنس کے طالب سے رقم وصول کر کے دوسرے حاجت مندوں کو سود پر قرض دیتی ہے؛ لہٰذا یہ طالب، انشورنس کمپنی کا سودی کاروبار میں معاون ہوگا اور سودی کاروبار کے تعاون کا حرام ہونا محتاج بیان نہیں۔

حدیث میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

«لعن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم آکل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء»

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، سود دینے والے، سودی حساب لکھنے والے اور اس معاملے پر گواہ بننے والے پر لعنت فرمائی ہے اور فرمایا کہ یہ سب گناہ میں برابر ہیں۔)(۱)

علامہ نووی رحمہ اللہ شارحِ مسلم نے اس حدیث پر لکھا ہے:

" فيه تحريم الاعانة على الباطل."(۲)

(اس حدیث میں باطل کاموں پر مدد و تعاون کا حرام ہونا مذکور ہے۔)

دوسرے یہ کہ انشورنس کمپنی ان طالبین کو ان کی جمع کردہ رقم پر پالیسی کے مطابق سود دیتی ہے اور یہ صریح حرام ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔

---

(۱) مسلم:۲/۲۷

(۲) شرح مسلم للنووي:۲/۲۸

انشورنس میں قمار اور قمار کی تعریف

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، انشورنس کی ابتدا قمار (جوئے) سے ہوتی ہے؛ کیوں کہ اس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ بیمہ شدہ شخص یا شئ، وقت معین سے پہلے تلف ہو جائے تو اتنی رقم ملے گی اور اس وقت کے بعد تلف ہو تو اتنی، جب کہ تلف ہونے کا وقت متعین نہیں اور نہ ہوسکتا ہے اور اسلام میں جس کو قمار (جوا) کہا گیا ہے، اس کی حقیقت بس یہ ہے کہ نفع ونقصان کو غیر معین و نامعلوم بات پر معلق وموقوف کیا جائے کہ اگر وہ واقع ہو جائے تو نفع ہو اور اگر واقع نہ ہو تو نقصان۔

علامہ ابن نجیم المصری اور علامہ ابن عابدین شامی رحمہما اللہ فرماتے ہیں:

''لأن القمار من القمر الذي يزداد تارةً وينقص أخرى، وسُمّي القمار قماراً لأن كل واحد من المقامرين ممن يجوز أن يذهب ماله إلى صاحبه ويجوز ان يستفيد مال صاحبه وهو حرام بالنص.''(١)

(کیوں کہ قمار ''قمر'' سے ماخوذ ہے جو کبھی بڑھتا ہے اور کبھی گھٹتا ہے، اور قمار کو قمار اس لیے کہا جاتا ہے کہ جوا کھیلنے والوں میں سے ہر ایک ممکن ہے کہ اس کا مال دوسرے کے پاس چلا جائے اور یہ بھی امکان ہے کہ دوسرے کا مال یہ ہڑپ لے اور یہ نص سے حرام ہے۔)

اور ''**التعريفات الفقهية**'' کے مؤلف علامہ عمیم الاحسان رحمہ اللہ صاحب فرماتے ہیں:

'' القمار مصدر ''قامر'' هو كل لعب يشترط فيه غالباً أن

---

(١) البحر الرائق :٨/٥٥٤، رد المحتار للشامي:٦/٤٠٣

یاخذ الغالب شیئاً من المغلوب، واصله ان یاخذ الواحد من صاحبه شیئاً فشیئاً في اللعب،ثم عرفوه بانه تعلیق الملک علی الخطر والمال فی الجانبین.(۱)

(قمار: "قَامَرَ" کا مصدر ہے اور وہ ہر ایسا کھیل ہے، جس میں اکثر یہ شرط لگائی جاتی ہے کہ جو جیتے گا وہ ہارنے والے سے کچھ لے گا اور اس میں اصل یہ ہے کہ کھیل میں اپنے ساتھی سے تھوڑا تھوڑا کر کے لے، پھر علما نے اس کی تعریف یہ کی کہ قمار ملک کو کسی خطرے پر معلق کرنا ہے جب کہ مال دونوں طرف ہو۔)

غرض یہ کہ انشورنس میں جو یہ شرط ہوتی ہے کہ فلاں شخص (جس کی زندگی کا بیمہ ہوا ہے) یا فلاں شئی (جس کا بیمہ ہوا ہے) اگر مقررہ مدت کے اندر مرے یا ہلاک ہو جائے تو اتنی رقم ملے گی، یعنی نفع ہوگا اور اگر اس مدت کے بعد مرے یا ہلاک ہو، تو اتنی رقم ملے گی یعنی پہلے کی بہ نسبت نقصان ہوگا، یہ ایسی شرط ہے جس کا وجود وعدم غیر معین ومبہم ہے، اور ایسی شرط پر معاملہ کو دائر کرنا صریح قمار ہے۔

حدیث میں اسی بنا پر "رُقبیٰ" کی ممانعت آئی ہے، "ابوداود و نسائي" میں ہے:

«عن زید بن ثابت قال قال: رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم ولاتُرْقِبُوا.»(۲)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "رقبی" نہ کرو۔)

اور "رقبی" کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو یوں کہے کہ اگر تو پہلے مرجائے

---

(۱) البحر الرائق :۵۵۴/۸، ردالمختار للشامي :۴۰۳/۶

(۲) أبو داود :۳۰۷۶، النسائی:۳۶۷۱

تو یہ مکان میرا ہے اور اگر میں پہلے مر جاؤں تو تیرا ہے۔(۱)

علامہ قرطبی رحمہ اللہ، امام مالک رحمہ اللہ اور کوفیین (امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہما اللہ) کی جانب سے اس کے ممنوع ہونے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں:

"لان كل واحد منهم يقصد الى عوض لايدرى هل يحصل له، ويتمنى كل واحد منهما موت صاحبه." (۲)

ایک شبہ کا جواب

یہاں یہ ممکن ہے کہ یہ شبہ پیدا ہو کہ "رقبی" اگر قمار پر مشتمل ہے، تو اس کو تمام ائمہ نے حرام کیوں نہیں قرار دیا؟ امام ابو یوسف رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ اس کے جواز کے قائل ہیں، یا خود قمار میں کوئی گنجائش ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جن ائمہ نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے، انھوں نے اس کی تفسیر وہی کی ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ ملک کو موت پر معلق رکھا گیا ہو اور جن حضرات نے اس کو جائز کہا ہے، وہ "رقبی" کی مذکورہ تعریف وصورت ہی کو تسلیم نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ "رقبی" کی صورت یہ ہے کہ کسی کو ہبہ کر دیا جائے اور ساتھ یہ شرط کی جائے کہ اگر تو پہلے مرا تو یہ مکان مجھے واپس مل جائے؛ ورنہ نہیں۔ اس صورت میں ملک کو موت پر معلق نہیں رکھا گیا ہے؛ بل کہ واپسی کو موت پر معلق رکھا گیا ہے۔ یہ ہبہ بہ شرطِ فاسد ہے۔

علامہ خلیل احمد محدث سہارنپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی تقریر میں ہے:

" قد اختلف فيه أى في الرقبى ائمتنا الثلاثة، فمن

---

(۱) بذل المجهود :۵/۳۰۱، تفسير القرطبي :۱/۲۹۹

(۲) تفسير القرطبي:۱/۲۹۹

جوزها أراد بالرقبی الهبة بشرط أن ترجع إلی الواهب لومات الموهوب له قبله، ومن أبطلها فسرها بتعليق التمليک علی الموت السابق من أيهما، كأن يقول له : إن مت قبلي فهو لي وإن مت قبلک فهو لک ،وهو باطل لا محالة لأن تعليق التمليک علی شرط هو علی خطر الوجود قمار، فكان الخلاف لفظياً مبنياً علی اختلاف تفسير الرقبی .'' (۱)

(ہمارے ائمہ ثلاثہ نے ''رقبی'' کے جواز میں اختلاف کیا ہے، پس جنہوں نے جائز کہا ہے، انہوں نے ''رقبی'' سے وہ ہبہ مراد لیا ہے، جو موہوب لہ کے پہلے مرجانے پر واہب کو واپس مل جانے کی شرط پر ہو اور جنہوں نے اس کو باطل کہا ہے، انھوں نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ ملک کا پہلے واقع ہونے والی موت پر معلق کرنا چاہے، جس کی بھی ان دونوں (دینے اور لینے والوں) میں سے پہلے ہو جائے، مثلاً یوں کہے کہ اگر تو مجھ سے پہلے مر جائے، تو یہ میرا ہے اور اگر میں تجھ سے پہلے مر جاؤں تو وہ تیرا ہے اور یہ لا محالہ باطل ہے؛ کیوں کہ ملک کو ایسی شرط پر معلق کرنا جو خطرہ میں ہو، وہ قمار ہے، لہٰذا یہ اختلاف لفظی ہے، جو ''رقبی'' کی تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے)

حاصل یہ کہ قمار کا حرام ہونا اپنی جگہ مسلمہ حقیقت ہے، اس میں کوئی گنجائش نہیں۔ ہاں ''رقبیٰ'' کی صورت وتعریف میں اختلاف ہے، جنہوں نے اس کو قمار کی شکل

(۱) بذل المجهود :۵/۳۰۱۔۳۰۲

دی وہ ناجائز قرار دیتے ہیں اور جنھوں نے دوسری صورت دی وہ جواز کے قائل ہیں۔ بہ ہر حال انشورنس میں چوں کہ قمار صاف طور پر موجود ہے، اس لیے یہ ناجائز ہوگا۔

انشورنس کے مصالح اور حکم شرعی میں ترمیم کا مسئلہ

اب رہا یہ سوال کہ انشورنس کے معاملے میں بڑی مصلحتیں ہیں؛ لہٰذا ان مصالح کے پیش نظر کیا اس کی اجازت ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصالح کا اعتبار وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقاصدِ شریعت فوت نہ ہوتے ہوں اور جہاں مقاصدِ شریعت فوت ہوتے ہوں، وہاں مصالح کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، پھر مصالح کے اعتبار کا سوال وہاں پیدا ہوتا ہے، جہاں حکم منصوص نہ ہو اور یہاں ایک تو حکم منصوص ہے اور وہ ہے سود کا حرام ہونا، اسی طرح قمار کا حرام ہونا، دوسرے ان مصالح کے اعتبار کرنے سے مقاصدِ شریعت (جو سود کی حرمت سے متعلق ہیں) فوت ہو جاتے ہیں، لہٰذا ان مصالح کا اعتبار کر کے انشورنس کے جواز کا فتوی کسی طرح نہیں دیا جاسکتا۔

پھر وہ مصالح جن کا ذکر کیا جاتا ہے ان کی تحصیل کچھ اسی معاملے پر منحصر نہیں ہے کہ اس میں جواز تلاش کیا جائے؛ بل کہ شریعت نے ان مصالح کی تحصیل کے لیے دوسری صورتیں تجویز فرمائی ہیں، جیسا کہ اس کا ذکر آئے گا۔

انشورنس میں مفاسد

پھر مصالح پر نظر کرنے والوں کو چاہیے کہ وہ اس کے مفاسد پر بھی نظر کریں؛ کیوں کہ اگر صرف مصالح کو دیکھا جائے تو بلا شبہ ہر اچھی اور بری چیز میں کچھ نہ کچھ مصالح نظر آئیں گے، حتی کہ قرآن نے شراب اور جوئے میں بھی منافع و مصالح کا ہونا تسلیم کیا ہے، چناں چہ فرمایا ہے:

﴿ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾ [البقرة: ۲۱۹]

مگر منافع و مصالح کو تسلیم کرنے کے باوجود اس کو حلال اس لیے نہیں قرار دیا گیا کہ اس میں مفاسد بھی ہیں اور انھی مفاسد کی طرف ﴿إثمٌ كبير﴾ کے لفظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔

اور ﴿ اثم ﴾ کا بہ معنی مفسدہ ہونا صحیح ہے، جیسا کہ ''روح المعانی'' میں ہے:

''الإثم بمعنى المفسدة في قول .''(۱)

الغرض اس سے معلوم ہوا ہے کہ صرف مصالح پر نظر کرنا کافی نہیں؛ بل کہ دیکھنا یہ ہے کہ اس میں کچھ مفاسد بھی ہیں یا نہیں؟ اور یہ ظاہر ہے کہ اس معاملے میں بڑے مفاسد بھی ہیں۔ مثلاً بیمہ اور انشورنس کی رقم وصول کرنے کے لیے وارث نے بیمہ دار کو قتل کر دیا، یہ کتنا بڑا مفسدہ ہے۔

غور کیجیے کہ اس سے پیدا ہونے والے مفاسد صرف جان یا مال سے متعلق نہیں ہیں؛ بل کہ روح سے بھی تعلق رکھتے ہیں، مثلاً: دشمنی، حسد و بغض، جھوٹ، مکر و فریب وغیرہ۔ ان روحانی مفاسد کے ہوتے ہوئے انشورنس کے مصالح کے پیش نظر اس کے جواز کا فتوی نہیں دیا جا سکتا۔ اسلام میں جانی و مالی مصالح سے زیادہ، روحانی مصالح قابلِ اعتنا ہوا کرتے ہیں۔

انشورنس کی مختلف صورتوں میں فرق ہے یا نہیں؟

اس پر میں نے پہلے ہی روشنی ڈالی ہے کہ انشورنس کی مختلف صورتیں ہیں؛ مگر ان میں سے بیشتر صورتوں میں حکم کے لحاظ سے کوئی جوہری فرق نہیں؛ کیوں کہ ان میں سے

---

(۱) روح المعاني: ۲/۱۱۵

کسی صورت وشکل میں سود پایا جاتا ہے،تو کسی میں قمار پایا جاتا ہے اور بعض صورتوں میں دونوں پائے جاتے ہیں،لہٰذا یہ شکل وصورت کا تفاوت وفرق ہے، معاملے کی حقیقت میں کوئی فرق نہیں ہے،البتہ بعض صورتیں دائرۂ جواز میں داخل ہوسکتی ہیں، جیسا کہ بحث آرہی ہے۔

انشورنس کی بہت سی شکلیں اور صورتیں ہیں،زیادہ معروف ورائج صورتیں یہ ہیں:

(۱)زندگی کا انشورنس جس کو(LIFE INSURANCE)کہا جاتا ہے۔

(۲) املاک کا انشورنس۔(۳) ذمہ داریوں کا انشورنس۔ (۴) مڈیکل انشورنس وغیرہ۔لہٰذا یہاں ان پر مختصر کلام کیا جاتا ہے۔

(۱)لائف انشورنس کا حکم

لائف انشورنس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بیمہ کرنے والے کا بیمہ کمپنی کی جانب سے میڈیکل معائنہ کرایا جاتا ہے اور اس کی رپورٹ کے مطابق اس شخص پر اگر کوئی حادثہ اور ناگہانی آفت نہ آئی،تو مثال کے طور پر تیس سال یا بیس سال زندہ رہ سکتا ہے،تو کمپنی اتنے سال کے لیے اپنی شرائط کے مطابق لائف انشورنس کر لیتی ہے اور اس شخص کو ہر ماہ ایک متعینہ رقم کمپنی میں بھرتے رہنا پڑتا ہے، پس اگر وہ میڈیکل رپورٹ کے مطابق بیس یا تیس سال پر مرجاتا ہے یا مدت مذکورہ سے پہلے مرجاتا ہے تو اس کی جمع شدہ رقم مع سود اس کے وارثین کو دے دی جاتی ہے اور اگر اس مدت میں اس کی موت واقع نہ ہوئی،تو خود اسی کو وہ رقم مع سود مل جاتی ہے۔

اس کا حکم واضح ہے کہ یہ ناجائز ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک تو سودی معاملہ ہے اور دوسرے جوا اور قمار بھی ہے اور- جیسا کہ عرض کیا گیا - یہ دونوں چیزیں اسلام میں سخت حرام وناجائز ہیں ؛اس لیے جو معاملہ ان دونوں سے مرکب ہو، وہ بہ درجۂ اولی

حرام و نا جائز ہے۔

ہندوستان کے موجودہ حالات میں لائف انشورنس

مگر یہاں بعض حضرات نے ایک سوال اُٹھایا ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں، جہاں آئے دن فرقہ وارانہ فسادات کا سلسلہ رہتا ہے اور مسلمانوں کی جانیں اور املاک بالکل محفوظ نہیں رہتیں؛ بل کہ بسا اوقات مسلمانوں کی بستیوں کی بستیاں تباہ و ہلاک کردی جاتی ہیں، کیا اس کی گنجائش ہے کہ محض اپنی جان کی حفاظت کی خاطر لائف انشورنس کرایا جائے؟

اس کا جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ اس کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں؛ کیوں کہ:

(۱) کسی عام حادثے میں مارے جانے میں اور فرقہ واریت میں مارے جانے میں کوئی فرق نہیں؛ اگر ایک شخص اس لئے انشورنس کراتا ہے کہ کسی عام حادثے میں مارے جانے کی وجہ سے مصائب پیش آتے ہیں، تو اس کا نا جائز ہونا مسلم ہے، تو اگر کوئی اس لیے انشورنس کراتا ہے کہ فرقہ واریت میں مارے جانے سے مصائب کا سامنا ہوگا، تو اس کے جائز ہونے کی کیا علت ہے؟ اور آخر ان دونوں میں بنیادی اور جوہری طور پر کیا فرق ہے؟

(۲) دوسرے اس سلسلے میں جو یہ کہا جاتا ہے کہ لائف انشورنس کرانے سے حکومت ہماری جانوں کی ذمے دار ہو جاتی ہے اور فسادات کی صورت میں حفاظت کا چست نظام بنا کر فرقہ واریت کو ختم کر سکتی ہے، یہ محض ایک خام خیالی ہے؛ کیوں کہ تحقیق کرنے سے معلوم ہوا کہ فرقہ واریت میں ہونے والے حوادث کی انشورنس کمپنی ذمے دار نہیں ہوتی۔

(۳) تیسرے یہ کہ کیا انشورنس کرانے کی صورت ہی میں حکومت ہماری جان و مال کی حفاظت کی ذمے دار ہے؟ کیا اس کے بغیر وہ اس کی ذمے دار نہیں ہے؟ اگر ہے تو پھر وہ کیوں حفاظت نہیں کرتی ؟ اور اگر ذمے دار ہونے کے باوجود وہ اس میں کوتاہی کرتی ہے تو کیا یقین ہے کہ انشورنس جیسی حرام چیز کا ارتکاب کرنے کے باوجود وہ اپنی ذمے داری کو پوری کرے گی؟

(۴) اگر ان حالات کی وجہ سے انشورنس کو جائز قرار دیا جائے، تو سوال یہ ہے کہ کیا یہ جواز صرف ان حالات کے زمانے میں ہوگا یا ہر زمانے میں؟ اگر اس کا زمانہ محدود ہوگا تو اس کی حد کیا ہوگی؟ کیوں کہ حالات تو ہر وقت یکساں نہیں رہتے، جس طرح عافیت کے حالات یکساں نہیں ہوتے اسی طرح فسادات کے حالات بھی یکساں نہیں ہوتے، تو یہ جواز کب تک کے لیے ہوگا؟ ظاہر ہے کہ اس کا متعین کرنا ایک متعذر امر ہے اس لیے یہ متعین تو کیا نہ جا سکے گا، لامحالہ اس کو غیر محدود طور پر جائز کہنا پڑے گا، چاہے حالات کچھ بھی ہوں، تو کیا اس کی کوئی اہلِ علم و دین اجازت دے سکتا ہے؟

الغرض لائف انشورنس کی گنجائش دینا بلا وجہ ایک حرام کو حلال کرنے کے مترادف ہے اور اس میں کوئی مصلحت نہیں؛ بل کہ سراسر مفاسد ہیں، لہٰذا یہ سوال خارج از بحث ہے۔

(۲) املاک کا انشورنس

املاک و اشیا کے انشورنس میں یہ ہوتا ہے کہ طالبِ انشورنس ایک مقررہ مدت مثلاً تین ماہ یا چھ ماہ یا سال بھر کے لیے انشورنس کمپنی کے شرائط وضوابط کے مطابق،

ایک متعینہ رقم جمع کرتا رہے گا اور اس طے شدہ مدت کے درمیان اگر وہ املاک کسی حادثے کا شکار ہو جائے، تو انشورنس کمپنی اس کے نقصان کی تلافی کرتی ہے اور اگر اس مدت میں اس املاک پر کوئی حادثہ نہیں پیش آیا، تو وہ جمع شدہ رقم کمپنی واپس نہیں کرتی؛ بل کہ خود رکھ لیتی ہے۔

اس صورت کا حکم بھی یہی ہے کہ یہ نا جائز ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر چہ کہ سود نہیں آتا؛ کیوں کہ کمپنی کوئی رقم واپس نہیں کرتی، لیکن اس صورت میں قمار پایا جاتا ہے؛ کیوں کہ املاک کو نقصان پہنچنے اور نہ پہنچنے دونوں کا امکان ہے، اگر نقصان ہوا اور کمپنی نے اس کی تلافی کی تو فائدہ ہو گیا اور اگر نقصان ہی نہ ہوا اور تلافی کی نوبت ہی نہ آئی تو بیمہ کرانے والے کا نقصان ہوا، اس طرح یہ معاملہ نفع و نقصان کے درمیان دائر ہونے کی وجہ سے قمار میں داخل ہے۔ علامہ ابن نجیم اور علامہ شامی فرماتے ہیں کہ:

”لأن القمار من القمر الذي يزداد تارة و ينقص أخرى وسمي القمار قمارًا لأن كل واحد من المقامرين ممن يجوز أن يذهب ماله إلى صاحبه و يجوز أن يستفيد مال صاحبه .... وهو حرام بالنص .“(۱)

بعض علما کی غلط فہمی

اس مسئلے میں بعض علما کو علامہ شامی کی ایک عبارت سے دھوکہ لگا ہے اور انھوں نے املاک کے بیمہ کی ایک تاویل سے اجازت دی ہے، چناں چہ مفتی شبیر احمد صاحب (مفتی دارالافتا، مدرسہ شاہی، مرادآباد) نے کہا:

---

(۱) البحر الرائق:۸/۵۵۴، الشامي:۶/۴۰۳

''املاک کے بیمہ میں سود نہیں ملتا، البتہ اس میں قمار پایا جاتا ہے؛ مگر سنگین حالات میں عارضی طور پر ''الضرورات تبیح المحظورات'' وغیرہ قواعد کے تحت اس کی گنجائش دی جاسکتی ہے اور نقصانات کی تلافی کے نام سے بیمہ کمپنی جو رقم دیتی ہے، وہ امداد و اعانت کے درجے میں ہوگی اور اگر بیمہ شدہ اموال و املاک کی حفاظت کی ذمے داری کمپنی اپنے اوپر لیتی ہے، تو قمار کا شائبہ بھی باقی نہیں رہے گا اور جمع شدہ رقم اجرت کے حکم میں ہو جائے گی اور نقصانات کی تلافی کی رقم ضمانت و تاوان کے درجے میں ہو کر جائز ہو جائے گی''۔(۱)

اور اس پر علامہ شامی کی ایک عبارت سے استدلال کیا ہے، اور وہ یہ ہے:

'' وإن كان صاحب السوكرة هو صاحب المركب يكون أجيراً مشتركاً (إلى قوله) ولو قال إن كان مخوفاً و أُخذ مالک فأنا ضامن ضمن.''(۲)

(**خلاصہ ترجمہ**: اور اگر بیمہ کمپنی از خود مال پہنچانے کی ذمے دار ہے، تو وہ اجیر مشترک ہوگا (شامی کا قول) اگر خوف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میں اس کا ضامن ہوں گا تو ضامن ہو جائے گا۔)

مگر احقر کو اس میں کلام ہے، جہاں تک مسئلہ ہے ضرورت شدیدہ کا، تو اس میں اگر واقعی ضرورت کا تحقق ہو جائے، تو بے شک فقہی قواعد کی روشنی میں اس کی اجازت ہوسکتی ہے؛ مگر اصل سوال تحقق کا ہے اور دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ عارضی گنجائش کب

(۱) ایضاح النوادر: ۱۴۱-۱۴۵، از مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی

(۲) الشامي: ۴/۱۷۰

تک ہوگی؟ اس کے حدود کیا ہوں گے؟ اور ظاہر ہے کہ اس کا طے کرنا آسان نہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ اگر کمپنی خود مال کی حفاظت کی ذمے دار ہو، تو جمع شدہ رقم اجرت مان لی جائے گی اور جو اس سے زائد نقصان کی تلافی میں لگا ہے، اس کو تاوان و ضمانت قرار دیا جائے گا، اس میں سے پہلی بات تو صحیح ہے؛ مگر دوسری بات صحیح نہیں اور نہ یہ علامہ شامی رحمہ اللہ کا قول ہے؛ بل کہ انھوں نے ایک اشکال کے ضمن میں لکھا ہے اور آگے چل کر اس کی تردید کردی ہے، ان کے کلام کا حاصل یہ ہے:

''علامہ شامی رحمہ اللہ نے اولاً بیمہ کی صورت کو جو ان کے زمانے میں ''سوکرہ'' کے نام سے جاری تھی، ناجائز قرار دیا، پھر اس پر ایک اشکال کیا کہ جس کے پاس ودیعت رکھی جائے، وہ اگر اس پر اجرت لے تو ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان آئے گا، اسی طرح بیمہ میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ کمپنی جب اجرت لیتی ہے تو ہلاکت کی صورت میں اس پر ضمان آئے گا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں فرمایا:

> ''اگر صاحب السوکرہ (کمپنی) ہی اموال کی حفاظت کی ذمے دار ہو، تو جمع شدہ رقم کو اجرت قرار دیا جاسکتا ہے اور وہ کمپنی ''اجیرِ مشترک'' ہوگی؛ لیکن اجیر مشترک ان چیزوں کا ضامن نہیں ہوتا، جس سے بچنا ممکن نہ ہو، جیسے موت، غرق وغیرہ۔''

اس کے بعد پھر ایک سوال قائم کیا کہ ''باب کفالة الرجلین'' میں یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ اس راستے سے جاؤ، یہ راستہ مأمون ہے اور وہ شخص اس راستہ سے گیا اور اس کا مال پکڑ لیا گیا، تو یہ کہنے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ ''اگر یہ راستہ خوف ناک ہوا اور تیرا مال پکڑ لیا گیا، تو میں اس کا

ضامن ہوں، تو یہ شخص ضامن ہوگا اور شارح نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس صورت میں اس دھوکہ دینے والے نے صاف طور پر راستے کے سلامت رہنے کی ضمانت لی ہے؛ اس لیے اس پر ضمان آئے گا، بہ خلاف پہلی صورت کے کہ اس میں ''میں ضامن ہوں گا'' کہہ کر اس نے ضمانت نہیں لی ہے، اور '' جامع الفصولین'' میں لکھا ہے کہ اصل یہ ہے کہ دھوکہ کھانے والا دھوکہ دینے والے سے ضمان اس وقت لے سکتا ہے، جب کہ دھوکہ آپسی لین دین میں ہو یا دھوکہ دینے والے نے سلامت رہنے کی ضمانت دی ہو، اس کی نظیر یہ ہے جیسے طحان (چکی پیسنے والے) نے گیہوں والے سے کہا کہ گیہوں ڈول میں ڈال دو، اس نے ڈال دیا اور وہ گیہوں سوراخ سے نکل کر پانی میں چلے گئے، جب کہ طحان کو اس سوراخ کا علم بھی تھا تو یہ اس کا ضامن ہوگا ؛ کیوں کہ اس نے معاملے میں دھوکہ دیا ہے جب کہ وہ سلامتی کا تقاضا کرتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس طرح ان صورتوں میں ضمان آتا ہے اسی طرح بیمہ کی صورت میں بھی ضمان لاگو کیا جا سکتا ہے۔

اس اشکال کا جواب علامہ شامی نے یہ دیا ہے کہ دھوکہ والی صورت میں یہ ضروری ہے کہ دھوکہ دینے والا تو پیش آنے والے خطرہ سے آگاہ ہو، جیسا کہ طحان والا مسئلہ دلالت کرتا ہے اور دھوکہ کھانے والے کو اس کا علم نہ ہو۔

اس کے بعد علامہ شامی رحمہ اللہ بیمہ کمپنی کے مسئلے کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ مخفی نہیں کہ کمپنی دھوکہ دینے کا نہ ارادہ رکھتی ہے اور نہ غرق کا خطرہ پیش آنے سے پہلے اس کو اس کا علم ہوتا ہے اور رہا چوروں اور ڈاکوؤں کا خطرہ، تو وہ تو سب کو معلوم ہے، کمپنی کو بھی اور بیمہ داروں کو بھی، لہٰذا یہ مسئلہ ہمارے مسئلہ سے متعلق نہیں ہے۔ (۱)

اس پوری تفصیل سے یہ بات واضح ہے کہ علامہ شامی اس عبارت میں کمپنی پر

---

(۱) الشامي: ۴/۱۷۰-۱۷۱

ضمان کو نا درست قرار دینا چاہتے ہیں، نہ یہ کہ اس کی حمایت کرنا چاہتے ہیں، جیسا کہ سمجھ لیا گیا ہے۔

نیز اس سلسلے میں مولانا کو ایک غلط فہمی یہ ہوئی ہے کہ علامہ شامی کی عبارت میں جو بات بہ طور اشکال آئی ہے، اس کو علامہ شامی کا ''فتوی'' سمجھ لیا ہے، حال آں کہ خود شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس کی تردید کردی ہے اور پھر اس عبارت میں " وإن كان مخوفا الخ''، جو آیا ہے اس کا ترجمہ یا خلاصہ اس طرح کیا گیا ہے، ''اگر خوف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میں الخ'' یہ ترجمہ و مطلب بھی غلط ہے؛ کیوں کہ یہ " مخوفاً '' کسی کا حال نہیں؛ بل کہ یہ " کان '' کی خبر ہے اور یہ پورا جملہ " قال'' کا مقولہ ہے ،یعنی ''اگر وہ کہنے والا یہ کہتا ہے کہ ''اگر یہ راستہ خوف ناک ہو اور تیرا مال پکڑ لیا گیا تو الخ''، كما لا يخفى على من أمعن النظر۔

(۳) ذمے داریوں کا انشورنس

ذمے داری کے انشورنس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ تعلیم، شادی بیاہ وغیرہ کی خاطر بچوں کے نام سے ان کے ذمے دار: مثلاً ماں باپ وغیرہ ایک متعینہ مدت کے لیے رقم جمع کرتے ہیں اور اس پر کمپنی تعلیم یا شادی وغیرہ کی ذمے داری لیتی ہے اور اس متعینہ مدت کے بعد کمپنی اپنی اس ذمے داری کو پورا کر دیتی ہے اور اگر جمع کر نے والوں نے درمیان میں جمع کرنا چھوڑ دیا، تو کمپنی جمع شدہ رقم واپس نہیں کرتی۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں سود بھی ہے اور قمار بھی؛ اس لیے یہ صورت قطعی حرام و ناجائز ہے، سود اس لیے کہ اس میں مدت پوری کرنے کے بعد مقررہ رقم ملتی ہے، جو جمع شدہ رقم سے زائد ہوتی ہے اور لوگ اسی کے لالچ میں ذمے داریوں کا بیمہ کراتے ہیں اور قمار اس لیے کہ اس میں رقم مدت مقررہ تک جمع کی تو زائد ملتی ہے اور

اگر خدانخواستہ مدت مقررہ تک رقم جمع نہ کی گئی، تو جو جمع کی ہے وہ بھی سوخت ہو جاتی ہے، لہٰذا یہ صورت بھی ناجائز و حرام ہے۔

(۴) میڈیکل انشورنس

ذمے داریوں کے انشورنس ہی کے ضمن میں ''میڈیکل انشورنس اسکیم'' بھی آتی ہے، جو آج کے دور میں وسیع پیمانے پر پھیل رہی ہے، بالخصوص اس لیے کہ آج کے دور میں بیماریوں کی کثرت و تنوع اور ان کی پیچیدہ صورت حال لوگوں کے لیے زیادہ پریشانی کا باعث بنی ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ علاج معالجے کی نئی نئی صورتوں اور طریقوں اور تشخیص امراض کے جدید آلات و مشینوں نے علاج کو بے حد مہنگا کر دیا ہے اور متوسط طبقے کے لیے اس کا تحمل تقریباً ناقابل تصور ہوتا جارہا ہے، اس صورتِ حال نے ''میڈیکل انشورنس اسکیم'' کو فروغ دینے میں بڑی مدد کی ہے۔

میڈیکل انشورنس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ایک سال کی مدت کے لیے طے شدہ ایک رقم پالیسی ہولڈر کو جمع کرنا پڑتا ہے، جس کی وجہ سے انشورنس کمپنی اس سال کے درمیان لاحق ہونے والے بیماری کے علاج کی ذمے داری لیتی ہے اور اس کے لیے ایک بڑی رقم دیتی ہے جو معاملہ کے وقت ہی طے کر دی جاتی ہے اور اگر وہ شخص اس سال بیمار نہ ہوا، تو اس کی جمع شدہ رقم اس کو واپس نہیں کی جاتی۔

اس انشورنس کا حکم بھی واضح ہے اور اوپر بیان کردہ تفصیل کی روشنی میں اس کا جواب یہی ہے کہ یہ حرام و ناجائز ہے؛ کیوں کہ اس میں سود و قمار کی ساری لعنتیں موجود ہیں؛ کیوں کہ اس میں ایک امکانی؛ بل کہ متوہم بیماری پر معاملہ کیا جاتا ہے، جو اگر پیش آجائے تو پالیسی ہولڈر لاکھوں حاصل کر لے گا اور اگر نہ پیش آئے، تو جو رقم جمع کی تھی، وہ بھی سوخت ہو گئی۔ ظاہر ہے کہ یہ خالص قمار ہے اور جو رقم جمع شدہ رقم

پر زیادہ ملے گی وہ سود بھی ہے، اس طرح یہ معاملہ سود و قمار پر مشتمل ہونے کی وجہ سے بلاشبہ حرام ہے۔

بعض علما نے اس پر کما حقّہ غور نہ کرنے کی وجہ سے اس کے جواز کی طرف اپنے رجحان کا اظہار کیا ہے اور اس کو تعاون کی ایک شکل قرار دیا ہے؛ مگر سوال یہ ہے کہ تعاون کی یہ شکل سود و قمار ہونے کے باوجود جائز کس طرح ہوسکتی ہے؟

البتہ وہ ممالک جہاں میڈیکل انشورنس قانوناً لاگو ہے اور وہاں کے شہریوں یا واردین و صادرین کے لیے لازم کر دیا گیا ہے، وہاں مجبوری کی وجہ سے میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہوگی؛ اس لیے نہیں کہ یہ جائز ہے؛ بل کہ اس لیے کہ وہ مجبور ہیں اور اس سے بچنا بس میں نہیں؛ لیکن اس سلسلے میں دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں:

۱- ایک تو یہ کہ یہ جواز صرف ان کے لیے ہوگا جو مجبور ہیں اور مجبور یا تو وہ لوگ ہیں جو ان ممالک کے اصل باشندے ہیں یا وہاں ان لوگوں نے بود و باش اختیار کر لی ہے، یا وہ جو کسی شدید حاجت و ضرورت کے لیے وہاں جاتے ہیں اور جو لوگ محض سیر و تفریح کے لیے ایسے ممالک میں جاتے ہیں وہ اس جواز کے دائرے میں نہیں آتے، لہٰذا ان کو یا تو وہاں جانا نہیں چاہیے یا انشورنس نہیں کرانا چاہیے۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ اگر مجبوری کے تحت ایسے ممالک میں انشورنس کرائے تو لازم ہے کہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد جو کچھ کمپنی کی طرف سے ملے، وہ بلا نیتِ ثواب صدقہ کر دے۔ ہذا ما عندی، واللہ اعلم.

(۵) کاغذات کا بیمہ

اس کے بارے میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ نے لکھا ہے:

''اس کا رواج کچھ قدیم ہے، اسی لیے علامہ ابن عابدین شامی

رحمہ اللہ جو متأخرین میں افضل الفقہا مانے گئے ہیں، انھوں نے اس کا ذکر" کتاب الجهاد، باب المستامن" میں بنام" سوکرہ" کیا ہے؛ مگر اس کی جو صورت لکھی ہے، وہ موجودہ بیمۂ سندات و کاغذات سے کسی قدر مختلف ہے اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کو بھی ناجائز قرار دیا ہے؛ مگر انھیں کی تحریر سے بیمۂ سندات و کاغذات کی مروجہ صورت کا جواز معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں نقل کیا ہے:

"إن المودع إذا أخذ الاجرة على الوديعة يضمنها إذا هلكت". (۱)

(جس شخص کو کوئی سامان بہ غرضِ حفاظت دیا جائے، اگر وہ اس کی حفاظت کا معاوضہ لیتا ہے، تو ضائع ہو جانے کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوگا۔)

ظاہر ہے کہ محکمہ ڈاک وغیرہ جو سندات و کاغذات وغیرہ سر بہ مہر کر کے حفاظت کے وعدہ پر لیتا ہے اور اس کی حفاظت کی فیس بھی لیتا ہے، تو ضائع ہو جانے کی صورت میں مذکورہ روایت کی بنا پر ضائع شدہ کا غذات کا ضمان اس پر لازم آئے گا۔ (۲)

انشورنس میں سود لیے بغیر شرکت کا حکم

ایک سوال اس سلسلے میں یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص انشورنس کے معاملے میں سود سے بچارہے اور صرف اپنی اصل رقم کی واپسی چاہتا ہو، تو کیا یہ معاملہ جائز ہو سکتا ہے؟

---

(۱) الشامي

(۲) رسالہ بیمۂ زندگی، مندرجہ جواہر الفقہ: ۲/۱۸۲-۱۸۳

اس بارے میں ایک تو اس پر غور کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص اس معاملے میں سود لینے سے محترز رہا، تو وہ اس برائی ومفسدہ سے بچ تو گیا؛ لیکن جب اس کو یہ معلوم ہے کہ اس کا اس معاملے میں لگایا ہوا روپیہ، سودی کاروبار میں لگایا جاتا ہے، تو یہ سودی کاروبار میں تعاون ہوا اور یہ بھی ناجائز ہے؛ کیوں کہ اسلام میں حرام کام کا تعاون بھی حرام ہے، ''درمختار'' میں ہے:

'' ویکره تحریماً بیع السلاح من أهل الفتنة، إن عَلِمَ لأنّه إعانة علی المعصیة، وبیع ما یتخذ منه کالحدید ونحوه یکره لأهل الحرب لا لأهل البغي لعدم تفرّغهم لعمله سلاحاً .'' (۱)

اور اوپر وہ حدیث گزر چکی ہے، جس میں سود لینے، سود دینے اور اس پر گواہ بننے اور اس کا حساب لکھنے کو ایک ہی درجے کا گناہ قرار دیا گیا ہے، جب گواہ بننا اور حساب لکھنا بھی تعاونِ حرام میں داخل ہو جاتا ہے، تو جانتے بوجھتے، اپنا روپیہ ایسے لوگوں کے حوالے کرنا جو اس کو سود پر لگاتے ہوں؛ کیوں کر تعاونِ حرام نہ ہوگا؟ اس لیے سود لیے بغیر بھی اس معاملے میں شرکت ناجائز ہوگی۔

اس کے علاوہ یہ بھی غور کرنا ہے کہ اس معاملے میں قمار بازی بھی ہے، اگر سود نہ لیا جائے، تو ایک گناہ ختم ہوا؛ مگر قمار بازی بھی خود ایک مستقل گناہ ہے، اس کا کیا ہوگا؟ بخاری کی ایک حدیث میں ہے:

«من قال لصاحبه تعال أقامرک فلیتصدق.»

(جس نے اپنے ساتھی سے یہ کہا کہ چل، ہم قمار بازی کریں گے، تو

(۱) الدر المختار :۴/ ۲۶۸

اس کو چاہیے کہ صدقہ دے۔)(۱)

جب کسی سے صرف یہ کہنا کہ چلو، جوا کھیلیں، موجبِ تصدق ہے، تو خود قمار بازی کا کیا حال ہوگا؟ لہٰذا سود لیے بغیر بھی اس میں شرکت دو وجہ سے ناجائز ہوگی، ایک تو اس لیے کہ اس میں شرکت سودی کاروبار کے تعاون کا ذریعہ ہے اور دوسرے اس لیے کہ اس میں قمار بازی کا گناہ ہے۔

ربا یا امداد؟

اور یہ کہنا کہ انشورنس کے معاملے میں کمپنی جو رقم سود کے نام سے ادا کرتی ہے، وہ ربا اور سود نہیں ہے؛ بل کہ وہ بیمہ داروں کی امداد و اعانت اور تبرع و احسان ہے، یہ غلط ہے۔

کیوں کہ ہر چیز کا حکم اس کی حقیقت سے متعلق ہوا کرتا ہے، نام سے نہیں، اگر کوئی شخص شراب کو شربت کا نام دے دے، تو صرف نام کے بدل جانے سے اس پر حلت کا حکم نہیں لگایا جائے گا؛ بل کہ دیکھا یہ جائے گا کہ اس مسمی بہ شربت شئ میں نشہ ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو بلا شبہ حرمت کا حکم لگایا جائے گا، اگر چہ نام، اس کا شربت ہی ہو جائے. اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ انشورنس کے معاملے میں جو رقم زائد دی جاتی ہے، حقیقت کے لحاظ سے ربا شرعی ہے، اس کو امداد و اعانت یا تبرع و احسان کا نام دینے سے اس کے حکم حرمت میں کوئی فرق نہ آئے گا؛ بل کہ وہ بہ دستور حرام ہی ہوگا۔

پھر جس کو یہاں امداد و احسان کہا جا رہا ہے، اس پر امداد و احسان کی تعریف بھی صادق نہیں آتی؛ کیوں کہ امداد و احسان میں جبر نہیں ہوتا اور انشورنس کی اس زائد رقم

---

(۱) البخاري:۴۴۸۲، مسلم:۳۱۰۷

میں جبر ہوتا ہے۔خود کمپنی بھی اور بیمہ دار بھی اس بات کو سمجھتے ہیں کہ اگر کمپنی زائد رقم ادا نہ کرے، تو قانونی چارہ جوئی سے وصول کی جا سکتی ہے۔

بتائیے یہ کیسا احسان ہے، جس میں جبر بھی ہوسکتا ہے؟ غرض یہ کہ یہ ربا، ربا ہی ہے اور حرام ہے، تاویلوں اور ناموں کی تبدیلی سے اس کے اصل حکم میں کچھ بھی فرق نہیں آتا۔

دارالحرب میں سود کا مسئلہ

جب بھی انشورنس اور اس میں سود ہونے کی بحث اٹھتی ہے، تو عام طور پر دار الحرب میں سود کا مسئلہ بھی زیر بحث لایا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے؛ اس لیے یہاں سود کی گنجائش ہے، لہٰذا انشورنس بھی درست ہونا چاہیے۔

اس پر گفتگو سے قبل ہم اصل مسئلے کی وضاحت کرتے ہیں، پھر مسئلۂ زیرِ بحث کی طرف آئیں گے۔ دارالحرب میں حربی سے اس کی رضامندی کے ساتھ سود لینے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ جواز کے قائل ہیں اور امام ابو یوسف اور ائمہ ثلاثہ (امام شافعی، امام مالک، امام احمد رحمہم اللہ) عدم جواز کے قائل ہیں۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"(ولا بين حربي ومسلم) مستأمن، ولو بعقد فاسد أو قمار -ثمة- لأن ماله ثمة مباح، فيحل برضاه مطلقاً بلاغدر خلافاً للثاني و الثلاثة." (۱)

---

(۱) الدر المختار مع الشامي:۵/۱۸۶

''البحر الرائق'' میں ہے:

" قوله:(ولابين الحربي والمسلم ثمة) أي لاربا بينهما في دارالحرب عندهما خلافاً لأبي يوسف رحمہ اللہ ." (۱)

امام اعظم رحمہ اللہ جو جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک اس کے جواز کی چند شرطیں ہیں، ان پر بھی نظر ڈال لینا ضروری ہے:

(۱) حربی سے سود لینے والا ایسا مسلمان ہو، جو دارالاسلام سے امن لے کر دار الحرب آیا ہو۔ جسے فقہا کی زبان میں مستامن کہتے ہیں، ''درمختار'' کی مذکورہ بالا عبارت میں مسلم کے ساتھ مستامن ہونے کی قید مصرح ہے۔ لہٰذا جو مسلمان دارالحرب ہی میں رہتا ہو، مستامن نہ ہو، وہ حربی کافر سے سود نہیں لے سکتا۔

(۲) یا سود لینے والا مسلمان اسیر (قیدی) ہو، قال ابن عابدين : قوله: " (ومسلم مستأمن) ومثله الأسير."(۲)

اور اسیر کے سود لینے کے جواز میں امام ابو یوسف بھی امام اعظم رحمہ اللہ کے ساتھ متفق ہیں، كما صرح به الشامي حيث قال:

" وخلافه (أي أبي يوسف رحمہ اللہ) في المستأمن دون الأسير."(۳)

(۳) یا یہ سود لینے والا ایسا مسلمان ہو جو دارالحرب ہی میں اسلام لایا ہو اور ہجرت نہ کیا ہو۔

في الدر المختار:

قلت : و منه يعلم حكم من أسلما ثمة،ولم يهاجرا ،

---

(۱) البحر الرائق:۶/۱۳۵
(۲) الشامي على الدر:۵/۱۸۶
(۳) الشامي: ۵/۱۸۶

قال الشامي: أي يعلم مما ذكره المصنف مع تعليله أن من أسلما ثمة ولم يهاجرا لا يتحقق الربا بينهما أيضاً. (۱)

(۴) یہ معاملہ حربی کافر سے ہو، مسلم اصلی، یا ذمی کافر سے نہ ہو۔ چناں چہ شامی نے لکھا ہے:

"احترز بالحربي عن المسلم الأصلي والذمي." (۲)

(۵) یا یہ معاملہ اس مسلمان سے ہو جو دار الحرب میں اسلام لا یا ہو اور دار الاسلام کی طرف ہجرت نہ کیا ہو۔

"درمختار" و"البحر الرائق" میں ہے:

"وحكم من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر كحربي، فللمسلم الربا معه خلافاً لهما." (۳)

یہ تو اصل مسئلہ ہوا، اب سب سے اہم بات اس کو ہندوستان پر منطبق کرنے کی ہے۔ بعض حضرات اگر چہ اس سے فائدہ اٹھا کر ہندوستان میں انشورنس اور سود کے جواز پر فتوی دیتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان پر اس کو منطبق کرنا سخت ترین دشوار بات ہے۔ اولاً تو اس لیے کہ موجودہ ہندوستان کا دار الحرب ہونا خود مختلف فیہ مسئلہ ہے اور ہمارے بہت سے اکابر نے ہندوستان کو دار الاسلام قرار دیا ہے، تو اس میں سود کے جواز کا مذکورہ مسئلہ کیسے اٹھایا جا سکتا ہے؟

ثانیاً اس لیے کہ یہ سود لینے کا جواز اسی وقت ہے جب کہ یہ حربی کافر سے، یا اس مسلمان سے لیا جائے جو دار الحرب ہی میں اسلام لا یا ہو اور دار الاسلام کی طرف

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار: ۵/۱۸۶-۱۸۷

(۲) الشامي: ۵/۱۸۶

(۳) الدر المختار مع الشامي: ۵/۱۸۶، البحر الرائق: ۶/۱۴۷

ہجرت نہ کیا ہو اور یہ ظاہر ہے کہ ان شرائط کا تحقق یہاں ممکن نہیں۔

ثالثاً اس لیے کہ موجودہ زمانے میں دار الحرب میں اسلام لانے کے بعد دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا، ناممکن ہے اور خود دار الاسلام ایسے افراد کو شہریت دینے کو تیار نہیں، ایسی صورت میں ہجرت نہ کرنے سے کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان لوگوں کا مال غیر معصوم ہے؟ پھر اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ آج ہندوستان میں کسی بھی مسلمان کا مال معصوم نہ رہے اور ایک دوسرے کا مال لے لینا اور ضائع کر دینا گناہ وضمان کا موجب نہ ہو اور یہ بات جس عظیم فتنے کا باعث ہو سکتی ہے وہ ظاہر ہے۔

ایک اہم مسئلہ

اس کے ساتھ ایک اور بات بھی قابلِ توجہ ہے، وہ یہ کہ امام اعظم رحمہ اللہ نے جو دار الحرب میں عقود فاسدہ، مثل ربا، وغیرہ کو جائز قرار دیا ہے، اس میں یہ بھی شرط ہے کہ مسلمان، حربی کافر یا حربی مسلمان کے مال سے نفع اندوز ہو، اور کافر کو مسلمان کے مال سے نفع اندوز ہونے کا موقعہ نہ ملے اور اگر خدانخواستہ ان میں سے کسی معاملے میں حربی کافر کو نفع ہو، تو اس کی اجازت نہیں ہے۔

علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں فرمایا:

’’ إلا أنّه لا يخفى أنه إنما اقتضى حلّ مباشرة العقد إذا كان الزيادة (الربا) ينالها المسلم، و الربا أعم من ذلک، إذ يشمل ما إذا كان الد رهمان من جهة المسلم أو من جهة الكافر، وجواب المسئلة بالحلّ عام في الوجهين، وكذا القمار قديفضي إلى أن يكون مال الحظر للكافر، بأن يكون الغلب له، فالظاهر أن الإباحة بقيد نيل المسلم

الزيادة وقد ألزم الأصحاب في الدرس أن المراد من حل الربا و القمار ما إذا حصلت الزيادة للمسلم نظرا إلى العلة وإن كان إطلاق الجواب خلافه واللّٰه تعالى اعلم.“ (۱)

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ فتح القدیر کے حوالے سے فرماتے ہیں:

”إلا أنّه لا يخفى أنه إنما اقتضى حلّ مباشرة العقد إذا كان الزيادة (الربا) ينالها المسلم، و الربا أعم من ذلك، إذ يشمل ما إذا كان الدرهمان من جهة المسلم أو من جهة الكافر، وجواب المسئلة بالحلّ عام في الوجهين .(۲)

نیز علامہ شامی رحمہ اللہ نے ”رد المختار“ میں فتح القدیر سے اس سب کو نقل کرنے کے بعد فرمایا:

” قلت ويدل على ذلك مافي السير الكبير و شرحه حيث قال وإذا دخل المسلم دارالحرب بأمان فلاباس بأن ياخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان لأنه إنما يأخذ المباح على وجه عرى عن الغدر فيكون ذلك طيباً له والأسير والمستامن سواء حتى لوباعهم درهماً بدرهمين أوباعهم ميتة بدراهم أوأخذ مالاً منهم بطريق القمار فذلك كله طيب له اه ملخصاً فانظر كيف جعل موضوع المسئلة الأخذ من أموالهم برضاهم فعلم أن المراد من الربا والقمار في كلامهم ما كان على هذا الوجه

---

(۱) فتح القدير:۷/۳۹

(۲) البحر الرائق :۶/۱۳۶

وان كان اللفظ عاما لأن الحكم يدور مع علته غالبا ."(۱)

حضراتِ فقہائے کرام کی ان تصریحات سے یہ واضح ہوگیا کہ دارالحرب میں عقود فاسدہ مثل ربا وقمار، اسی وقت جائز ہیں، جب کہ ان کا نفع مسلمانوں کو حاصل ہو، ورنہ جائز نہیں۔ اب اس پر غور کیجیے کہ انشورنس میں جو قمار ہوتا ہے اس کا نفع کبھی مسلمان کو ہوتا ہے، جو اس میں شریک ہے، جب کہ مدت مقررہ سے پہلے بیمہ شدہ شخص وشئی، ہلاک ہوجائے اور کبھی کمپنی کو نفع ہوتا ہے جب کہ مدت مقررہ کے بعد ہلاک ہو، ایسی صورت میں انشورنس کی اجازت دارالحرب میں عقود فاسدہ کے جواز کی صورت میں بھی نہیں مل سکتی۔ الغرض ہندوستان میں امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک پر بھی اس کے جواز کا مسئلہ نہایت مشکل ہے۔ (واللہ اعلم)

اس کے علاوہ احتیاط کے بھی خلاف ہے۔ لہٰذا جمہور کی رائے کے مطابق عدمِ جواز پر ہی فتوی دینا چاہیے۔

نجی کمپنیوں اور حکومتی اداروں میں فرق

سودی کاروبار یا قمار، نجی کمپنیاں کرتی ہوں یا حکومتی ادارے، مسئلہ دونوں صورتوں میں ایک ہی ہوگا، اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لہٰذا ہر صورت میں انشورنس کا معاملہ ناجائز ہوگا۔ البتہ حادثے کی صورت میں جو رقم، حکومت کا یہ ادارہ دے گا، اس کو امداد کہا جاسکتا ہے۔

حضرت مولانا محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ایک فرق (حکومتی ادارے اور نجی کمپنیوں میں) سامنے رکھنا ضروری ہوگا، کہ حادثے کی صورت میں، جو رقم حکومت سے ملے گی اس کو حکومت کا عطیہ قرار دیا جاسکتا ہے؛

(۱) الشامي: ۱۸۶/۵

کیوں کہ ایسے حالات میں امداد کرنا عموماً حکومتوں کی ذمے داری سمجھی جاتی ہے؛ مگر ربا کا جو معاملہ، اسی طرح قمار کا جو معاملہ، انشورنس میں ہے وہ بہر حال ناجائز ہوگا۔ لہٰذا اس میں شرکت جائز نہیں ہوگی اور نہ سود کی وہ رقم جائز ہوگی، جو حکومتی ادارہ اس معاملہ میں دے گا۔(۱)

ایک علمی مغالطہ

سوالنامہ میں پوچھا گیا ہے کہ اگر یہ کاروبار، حکومت کے ہاتھ میں ہو، تو کیا اس بنیاد پر کہ خزانۂ حکومت میں رعیت کے ہر فرد کا حق ہوتا ہے، زیر بحث معاملے میں سود کی رقم عطیہ قرار پاکر ربا کے حدود سے خارج ہوسکتی ہے، یا نہیں؟ اور کیا اس صورت میں یہ معاملہ جائز ہوسکتا ہے؟

میں کہتا ہوں کہ غالباً یہ مسئلہ اس بنیاد پر اٹھایا گیا ہے کہ کتبِ فقہ میں تحقق ربا کی جو شرائط بیان کی گئی ہیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ بدلین مال مشترک نہ ہو، جس میں یہ معاملہ کرنے والے بہ شرکت عنان یا بہ شرکتِ مفاوضہ شریک ہوں۔

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے:

”قال في الشرنبلالية: ومن شرائط الربا، عصمة البدلين وكونهما مضمونين بالإتلاف إلى أن قال ومنها ان لايكون البدلان مملوكين لأحد المتبائعين كالسيد مع عبده ولا مشتركين فيهما بشركة عنان ومفاوضة كما في البدائع“.(۲)

تو جیسے عنان ومفاوضہ کے دو شریک کے درمیان ربا متحقق نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں

---

(۱) جواہر الفقہ :۲/۱۸۷

(۲) الشامي:۵/۱۶۸

بھی چوں کہ حکومت کا خزانہ مشترک ہے اس لیے یہاں بھی ربا کا تحقق نہ ہونا چاہیے۔

مگر یہاں ایک مغالطہ ہے: اولاً اس لیے کہ خزانۂ حکومت میں رعیت کی شرکت پر، شرکتِ عنان ومفاوضہ کی تعریف صادق نہیں آتی اور یہ عدم تحقق ربا، اسی صورت میں ہے جب کہ شرکت مفاوضہ وعنان ہو۔

شرکتِ مفاوضہ کی تعریف ''الھدایۃ'' میں یہ کی گئی ہے:

"اما شركة المفاوضة فهي أن يشترك الرجلان فيتساويان في مالهما وتصرفهما و دينهما ولا يجوز بين المسلم والكافر ولا بين الصبي والبالغ". (۱)

غور کرلیا جائے کہ یہ تعریف خزانۂ حکومت میں رعیت کی شرکت پر صادق بھی آتی ہے یا نہیں اور شرکتِ عنان یہ ہے:

''أما شركة العنان فتنعقد على الوكالة دون الكفالة وهي أن يشترك اثنان في نوع بزّ أوطعام ويشتركان في عموم التجارات ولا يذكران الكفالة.'' (۲)

ظاہر ہے کہ یہ تعریف بھی اس پر صادق نہیں آتی۔ پھر اس سے قطعِ نظر مال شرکت میں عدم تحقیق ربا کا مسئلہ، اس وقت ہے جب کہ ربا کا معاملہ کرنے والے، صرف اسی مال سے معاملہ کریں اور اگر ایک طرف مال شرکت ہو، دوسری طرف مال شرکت نہ ہو، تو یہ مسئلہ نہیں ہے۔

---

(۱) الھدایۃ:۲/۱۰۵

(۲) الھدایۃ:۲/۶۰۹

چناں چہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"أشار المصنف رحمہ اللہ إلی أنه لا ربا بین المتفاوضین وشریکي العنان إذا تبایعا من مال الشرکة وإن کان غیره جری بینهما." (۱)

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے فرمایا:

" الظاهر أن المراد إذا کان من البدلین من مال الشرکة، اما لو اشتری أحدهما درهمین من مال الشرکة بدرهم من ماله مثلاً فقد حصل للمشتري زیادة وهی حصة شریکه من الدرهم الزائد بلا عوض وهو عین الربا". (۲)

الغرض شرکتِ مفاوضہ وعنان کا سہارا لے کر خزانۂ حکومت سے سود لینے یا اس کو دینے کا مسئلہ پیدا کرنا غلط ہے۔

پھر یہ بھی غلط ہے کہ خزانۂ حکومت کو مال مشترک قرار دیا جائے؛ کیوں کہ مال مشترک کی حقیقت یہ ہے کہ کسی مال میں دو یا چند اشخاص بہ اعتبار ملکیت کے شریک ہوں اور ایسا مال جس میں باعتبار ملکیت کے شراکت نہ ہو، تو اس کو مال مشترک نہیں قرار دیا جاسکتا۔

مثلاً میاں اور بیوی کا مال شرعاً الگ الگ ہوتا ہے اور میاں کے مال میں بیوی کا حق نفقہ ہوتا ہے؛ مگر میاں کے مال میں بیوی کی باعتبار ملکیت شراکت نہیں ہوتی، لہٰذا اگر میاں بیوی آپس میں ربا کا معاملہ کریں، تو ربا کا تحقق ہو جائے گا، کیوں کہ یہاں مال مشترک نہیں ہے۔

---

(۱) البحر الرائق:۶/۱۳۵

(۲) الشامي :۵/۱۸۵-۱۸۶

اسی طرح باپ کے مال میں بیٹے کا اور بیٹے کے مال میں باپ کا حق شرعاً ثابت ہے؛ مگر اس کے باوجود ان کے مالوں کو مشترک اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ ہر ایک کی ملکیت الگ الگ ہے، لہٰذا باپ اور بیٹے کے درمیان بھی ربا کا تحقق ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ خزانۂ حکومت میں ہر فرد رعیت کا حق تو بلا شبہ ہے؛ مگر صرف حق کے ثابت ہونے سے مال کا مشترک ہونا ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ملکیت اس کے لیے ضروری ہے اور یہاں ملکیت ثابت نہیں، لہٰذا اس میں ربا جاری ہوگا۔ (واللہ اعلم)

انشورنس کے سود کے مصارف

اگر کاروبار حکومت کے ہاتھ میں ہوا اور اس سے حاصل ہونے والا سود، ٹیکس میں دیا جائے یا ان کاموں میں لگایا جائے، جو حکومت کے ذمے واجب ہیں یا ایسے کاموں پر لگایا جائے جو حکومت کے ذمے تو نہیں ہیں؛ مگر حکومت سے ان میں امداد لی جاتی ہے اور حکومت ان میں امداد بھی کبھی کر دیتی ہے۔ تو کیا انشورنس کا یہ معاملہ جائز ہوگا؟

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں: ایک یہ کہ ان مصارف کے لیے انشورنس میں حصہ لینا، دوسرے حصہ لینے کے بعد اس سود کو ان مصارف میں خرچ کرنا۔

جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے، ظاہر ہے کہ صرف مصارف کا سوال ہے، لہٰذا اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی نے غلطی سے انشورنس کا معاملہ کر لیا اور اس کے نام سود کی رقم آ گئی، تو یہ شخص اس سود کی رقم کو:

(۱) ٹیکس میں (اس ٹیکس میں جو حکومت رعایا سے ظلماً وصول کرتی ہے۔ جیسے انکم ٹیکس وغیرہ) دے سکتا ہے۔

(۲) اور ان کاموں میں دے سکتا ہے جو حکومت کے ذمے سمجھے جاتے ہیں۔

اور جو کام حکومت کے ذمے نہیں ہے، ان میں لگانا درست نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ شخص اپنے سود کی رقم ایک ایسے کام میں لگا رہا ہے، جس کا نفع ہر کس و ناکس کو پہنچتا ہے، خواہ امیر ہو یا غریب، حال آں کہ اس رقم کا مصرف امیر لوگ نہیں ہو سکتے؛ کیوں کہ حرام مال کے سلسلے میں فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ اس کو صدقہ کرنا واجب ہے اور صدقہ کی حقیقت ہے **تملیک المال من ا لفقیر**۔(۱)

لہٰذا غیر فقیر کو اس مال سے نفع پہنچایا نہیں جا سکتا اور پہلی دو صورتوں (ٹیکس اور حکومت کے ذمے واجب کاموں) میں اس مال کو دینے کا جواز اس پر ہے کہ یہ سود کی رقم اصل میں یہ حکم رکھتی ہے کہ اس کو واپس لوٹا دیا جائے؛ لہٰذا واپس لوٹانے کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ اس کے ذمے جو کام ہے، وہ اس سے کر دیا جائے یا وہ ظلماً جو اصول کر رہا ہے، اس میں اس کو دے دیا جائے۔ الغرض ٹیکس میں یا حکومت کے ذمے واجب کاموں میں خرچ کر دینا اس رقم کا جائز ہوگا اور حکومت کے غیر واجب کاموں میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح فقرا پر خرچ کرنا بھی جائز ہوگا کہ وہ اس کا مصرف ہیں (**کما ھو ظاھر لأن الصدقة ھی تملیک المال من الفقیر کما مر**) مگر اس میں ثواب کی نیت جائز نہ ہوگی، کیوں کہ حرام مال کو خرچ کرنے میں ثواب نہیں ہو سکتا۔ یہ دوسرے مسئلے سے متعلق کلام تھا۔ اور پہلے مسئلے کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ ان مصارف میں خرچ کرنے کے لیے انشورنس کا معاملہ کرنا بعض صورتوں میں جائز ہے۔

(۱) ٹیکس میں ادا کرنے کے لیے (مراد وہ ٹیکس ہے جو حکومت ظلماً لیتی ہے۔)

(۲) حکومت کے ذمے واجب کاموں میں۔ اور ان صورتوں میں ناجائز ہے۔

---

(۱) فتح القدیر:۲/۲۰

(۱) ایسے کاموں میں خرچ کرنے کے لیے، جو حکومت کے ذمہ واجب نہیں ہیں۔

(۲) فقیروں اور محتاجوں کو دینے کے لیے۔

حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ ''رسالہ بیمہ زندگی'' میں لکھتے ہیں:

(الف) یہ صورت جائز ہے کہ حکومت کی طرف سے جو غیر شرعی ٹیکس عائد ہیں، ان کو ادا کرنے کے لیے حکومت ہی سے اس کے قانون کے مطابق کوئی رقم حاصل کر لی جائے، خواہ اس کے حصول کا ذریعہ ربا کے عنوان کے تحت آتا ہو؛ مگر شرط یہ کہ صرف اتنی ہی رقم اصول کی جائے جتنی حکومت کے غیر شرعی ٹیکسوں میں دینی ہے۔(ب) از روئے قواعد تو اس کی (یعنی حکومت کے ذمے واجب کاموں میں خرچ کرنے کے لیے انشورنس کے ذریعہ سود لینے کی) بھی گنجائش ہے؛ مگر انفرادی طور پر عملا ایسا ہونا مشکل ہے، اس کا نتیجہ پھر یہی ہوگا کہ اس رقم کو صرف کرنے والے اس سے اپنا مفاد بھی حاصل کریں گے جو ناجائز ہے۔ ہاں کسی ایسے ادارے کو یہ رقم سپرد کر دی جائے، جو ذمے داری کے ساتھ انھیں کاموں میں صرف کر دے جن کے پورے کرنے کی ذمے داری حکومت پر تھی؛ مگر حکومت کسی وجہ سے اس کو پورا نہیں کر رہی ہے، تو اس صورت میں مضائقہ نہیں (ج) جو کام حکومت کی ذمے داری اور فرائض میں داخل نہیں، کبھی تبرعا حکومت بھی کر دیتی ہے۔ ان کاموں میں صرف کرنے کے لیے حکومت کی بیمہ پالیسی سے کسی ناجائز طریقہ پر رقم حاصل کرنا جائز نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ جواز کی علت، اس تاوان سے بچنا ہے، جو حکومت کی طرف سے غیر شرعی طور پر عائد کیا گیا ہو۔ وہ علت صورت (ج) میں مفقود ہے۔ صدقہ کرنے کی نیت سے سود یا قمار کی رقم، حاصل کرنا جائز نہیں ہوسکتا الخ۔''(۱)

---

(۱) جواہر الفقہ: ۲/ ۱۸۷

ایک قابلِ توجہ امر

یہ تو فی حد ذاتہ مسئلہ کی توضیح ہوئی؛ مگر ایک بات یہاں نہایت ضروری قابلِ توجہ ہے، وہ یہ کہ مذکورہ بنیاد پر بعض صورتوں میں انشورنس کے معاملے کی گنجائش دی جائے گی اور عوام الناس کو اس کے جواز کا فتوی دیا جائے گا، تو عوام الناس، نہ اس کی بنیاد کو دیکھیں گے اور نہ جواز کے حدود و قیود اور شرائط کو؛ بل کہ ان سب سے قطعِ نظر صرف جواز کے الفاظ کا سہارا لے کر، مطلقاً انشورنس کے جواز پر مصر ہوں گے اور ہر قسم کے انشورنس میں بلا قید و شرط، شریک ہو جائیں گے۔ جیسا کہ عوام کی عادت سے ظاہر ہے۔ اس لیے احتیاط اور عوام کی خیر خواہی کا تقاضا یہی ہے کہ اس معاملے کو مطلقاً نا جائز قرار دیا جائے، تا کہ عوام کسی معصیت میں مبتلا نہ ہوں۔ (واللہ اعلم)

انشورنس کی متبادل شرعی شکل

اب سب سے اہم سوال یہ رہ جاتا ہے کہ جب انشورنس کی مروجہ صورت ''سود وقمار'' پر مشتمل ہونے کی وجہ سے نا جائز قرار پائی، تو اس سے منسلکہ مصالح ومنافع جو شرعاً بھی نا قابل التفات نہیں ہیں، ان کو حاصل کرنے کے لیے اس کی متبادل صوررت کیا ہو سکتی ہے، جس میں کوئی شرعی محذور لازم نہ آئے؟ بلا شبہ یہ سوال فی نفسہ بھی اور آج کے ماحول و معاشرے کے اعتبار سے بھی، نہایت اہم اور نا قابلِ فراموش ہے۔ آج کسی چیز کے بارے میں عدم جواز کا فتوی دے دینا کافی نہیں ہے کہ یہ کبھی لوگوں کو بے اطمینانی کی کیفیت سے دوچار کر دیتا ہے اور کبھی ارتداد کی طرف لے جاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ حضراتِ علما اس پر غور کریں۔

(۱) اسلام میں سرمایہ کے تحفظ اور اس میں اضافے کے لیے، بیع کی شکل موجود ہے، جو ربا کے بالمقابل تجویز کی گئی ہے، پھر اس کی متنوع شکلوں میں سے مضاربت

اور شرکت بڑے منافع اور مصالح پر مشتمل ہیں۔

(۲) حوادث میں جانی و مالی نقصانات کی تلافی کے لیے اسلام میں تعاون علی الخیر اور امداد باہمی کی مختلف شکلیں مشروع ہیں۔

(۳) پسماندگان کے تحفظ و بقا کے لیے وراثت، وصایت کے قوانین موجود ہیں، معاقل کا نظام بھی مقتول کے پسماندگان کے تحفظ و بقا کا ذریعہ ہے۔

لہٰذا انشورنس کے جو مصالح ہیں، سرمایہ کا تحفظ، اس میں اضافہ، امداد باہمی، حوادث میں نقصان کی تلافی اور پسماندگان کا تحفظ و بقا، وہ سب اسلامی نظام کے مطابق ان مذکورہ شکلوں کو رائج کر کے حاصل کیے جا سکتے ہیں اور ان میں سے بعض چیزوں کو انشورنس کمپنی میں شامل کر کے بھی ان مصالح کو حاصل کیا جا سکتا ہے مثلاً:

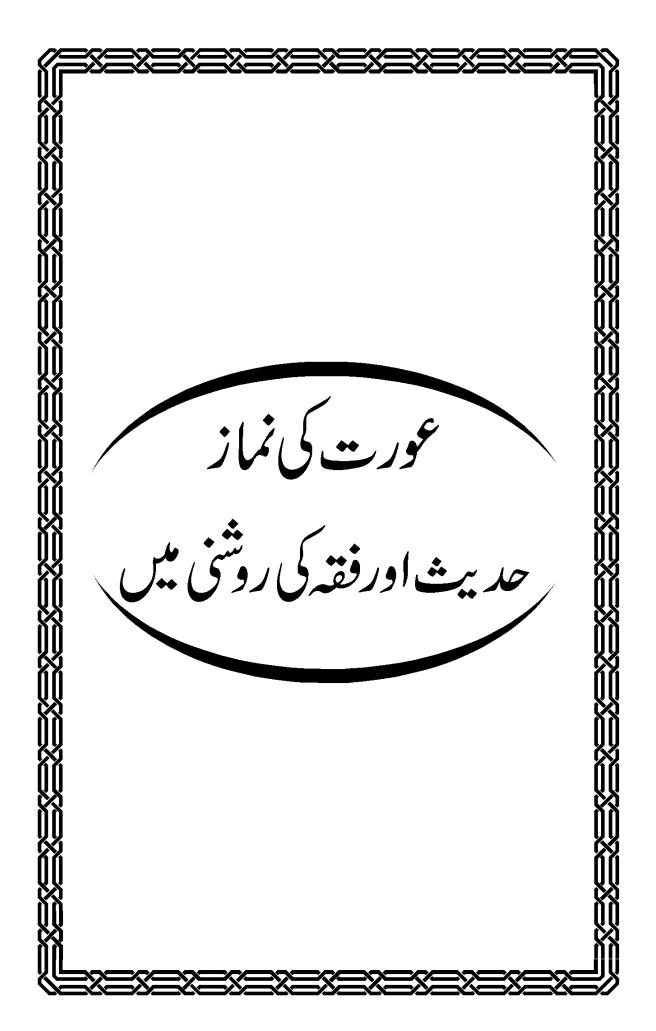
(۱) انشورنس کمپنی، بیمہ کے طالبوں سے جو رقم قسط وار اصول کرتی ہے، اس کو مضاربت و شرکت کے اسلامی اصولوں پر تجارت میں لگائے اور اس سے نفع لے کر کمپنی اور طالب بیمہ قاعدے کے مطابق تقسیم کر لیں اور نقصان سے بچنے کے لیے اس کی نگرانی اچھی طرح کی جائے۔

(۲) نیز طالب بیمہ سے ایک معتد بہ رقم، باہمی امداد و تعاون اور حوادث میں نقصان کی تلافی کے وعدہ پر الگ سے وصول کرے اور یہ رضامندی سے ہو اور اس رقم سے صرف ان کی امداد کی جائے جو کمپنی کے حصہ دار ہیں اور اس معاہدے کے پابند بھی اور اس کے لیے مناسب قواعد و قوانین ماہرینِ معاشیات و علما شریعت کو جوڑ کر بنائے جائیں اور پوری دردمندی و دل سوزی کا جذبہ لے کر کام کیا جائے اور صرف تجارت مقصود نہ ہو، تو کوئی وجہ نہیں کہ اس طرح کا نظام نہ بن سکے۔ واللہ أعلم وعلمه اتم واحکم.

فقط

محمد شعیب اللہ خان

عورت کی نماز
حدیث اور فقہ کی روشنی میں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

التقریظ

حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی زید مجدہم

استاذِ حدیث دار العلوم دیو بند

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علٰی خاتم المرسلین وعلٰی اٰلہٖ

وأصحابہٖ أجمعین. أما بعد

ہندوستان میں مسلمانوں کا ایک طبقہ اپنی علمی بے مائیگی؛ مگر تصورِ ہمہ دانی کی بنا پر اس بات پر مُصِر ہے کہ مرد وعورت کا طریقۂ نماز یکساں ہے اور فقہِ حنفی کی روشنی میں جو عورتیں رکوع ، سجدے ، قعدے وغیرہ میں مردوں سے کچھ مختلف طریقے کی پابند ہیں، ان کی نمازیں ناقص اور غیر مکمل ہیں، جب کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں، جن میں مردوں اور عورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ ہیں، قرآن وحدیث اور فقہائے امت کی تصریحات اس پر شاہدِ عدل ہیں۔

اسلام نے عورت کے پردے کا بہت زیادہ اہتمام کیا ہے، حتیٰ کہ اس کی آواز کو بھی فقہا نے عورت کہا ہے ؛اس لیے نماز، حج اور تلاوتِ قرآن وغیرہ میں بطورِ قاعدۂ کلیہ کے، پردے کا اہتمام کرنا ضروری ہے؛ اسی قاعدۂ کلیہ کے تحت عورت کو رفعِ یدین ، رفعِ صوت ، رکوع ، سجدہ ، قعدہ وغیرہ میں سَتر اور پردے کی زیادہ سے

زیادہ امکانی کوشش کرنا شرعاً وعقلاً مطلوب ومحمود ہے۔

مقامِ مسرت ہے کہ حضرت مولانا محمد شعیب اللہ صاحب مفتاحی نے " فَيُضُ السَّمَاءِ فِيُ أَحُكَامِ صَلاةِ النِّسَاءِ " کے نام سے زیرِ نظر رسالہ مرتب فرما کر مسلمانانِ ہند پر اور بالخصوص اہلِ جنوب پر ایک علمی ودینی احسان فرمایا ہے کہ احادیث، آثارِ صحابہ اور تصریحاتِ فقہا کی روشنی میں عورتوں کی نماز کا مکمل خاکہ اور نقشہ پیش کر دیا ہے۔

امید ہے کہ اس وقیع رسالے سے،(پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جائے گا اور)عورتیں اطمینان وانشراح کے ساتھ اپنے طریقے کے مطابق نمازیں ادا کرتی رہیں گی۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس رسالے کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور مؤلّف موصوف کو دارین میں اجرِ جزیل سے ہم کنار فرمائیں۔''ایں دعا از من واز جملہ جہاں'' آمین۔

حبیب الرحمٰن اعظمی

(استاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند)

نزیلِ حال وانمباڑی، ۲۴؍شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

بنگلور کے ایک خالص اسلامی ماہنامے ''اسلامی مشغلے'' کے محترم مدیر'' جناب پی- آر- رشید احمد صاحب مرحوم'' نے ایک دن بتایا کہ ماہنامے کے نام ہندوستان کے مختلف مقامات سے ایک ہی سوال پر مشتمل پچاسیوں خطوط موصول ہوئے اور ہو رہے ہیں کہ مرد وعورت کی نماز میں شرعاً فرق ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ عورت کی نماز کا صحیح طریقہ کیا ہے؟ مدیرِ محترم نے مجھ سے فرمائش کی کہ میں ایک مدلل ومفصل مضمون ''عورت کی نماز'' پر لکھوں؛ چنانچہ راقم نے اپنی بے بضاعتی وتہی دامنی کے باجود، ایک مضمون نہایت عُجلت کے ساتھ لکھ کر حوالے کر دیا، جو''اسلامی مشغلے'' کے شمارے بابت ربیع الاول ۱۴۱۰ھ مطابق نومبر ۱۹۸۹ء میں محترم مدیرِ اعلیٰ کے نوٹ کے ساتھ شائع ہوا اور عوام میں اور عوام سے زیادہ خواص وعلمی حلقوں میں توقع سے زیادہ پسند کیا گیا۔

پھر بعض احباب کی خواہش اور اصرار ہوا کہ یہ مضمون الگ کتابی صورت میں شائع کیا جائے؛ اس پر میں نے مضمون پر نظرِ ثانی کی ،تو اندازہ ہوا کہ یہ تشنہ ہے؛ چنانچہ میں نے ازسرِنو اس کو ترتیب دینا اور اس میں حذف واضافے سے کام لینا ضروری سمجھا اور الحمدللہ یہ کام مکمل ہوگیا ، جواب ایک رسالے کی شکل میں آپ

کے سامنے ہے۔

اس کی تکمیل ربیع الاول ۱۴۱۰ھ اور شعبان ۱۴۱۰ھ کے درمیان ہوگئی اور یہ میرے دیگر مسودات میں پڑا رہا اور اشاعت کی نوبت نہیں آئی اور اب پندرہ سال کے بعد میرے عزیز ''مولوی زبیر احمد قاسمی سلمہ اللہ تعالیٰ'' نے اس کو مسودات سے نکالا اور اس کے حوالجات کی تحقیق کی اور احقر نے بھی اس پر نظرِ ثانی کی اور بعض جگہ معمولی سی ترمیم واضافہ بھی کیا اور اس کے آخر میں عورت کی نماز سے متعلق بعض روایات کی تحقیق میں میرا وہ خط بھی شاملِ اشاعت کر دیا گیا، جو ''جناب رفیق'' (مدیر ماہنامہ ''التوعیۃ'') کو لکھا گیا تھا۔

اب یہ رسالہ بنام " **فَيْضُ السَّمَاءِ فِيْ أحْكَامِ صَلاةِ النِّسَاءِ** "اشاعت کے لیے پریس کے حوالے کیا جا رہا ہے، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کو مقبول ونافع بنائے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

۲۲ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمہید

یہ بات بہت واضح ہے کہ اسلام میں مرد وعورت کے درمیان بعض احکام میں فرق رکھا گیا ہے، مثلاً بعض معاملات میں قرآن نے دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے برابر قرار دیا ہے۔ (سُورَةِ البَقَرَةِ :۲۸۲)

نیز حدیث میں ہے:

قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم :

«وما رأيتُ من ناقصات عقل ودين أذهبَ للُبِّ الرَّجُل الحازم من إحْدَاكُنَّ قُلْنَ: وما نقصانُ دِيْنِنَا وعَقْلِنَا يا رسولَ اللّٰه؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرَّجُل؟» (۱)

اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو ناقصاتِ عقل قرار دے کر اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عورت کی گواہی، مرد کے اعتبار سے آدھی ہے۔

یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ شرعی احکام میں، بعض جگہ مرد وعورت کے درمیان خود شریعت نے فرق رکھا ہے؛ چناں چہ حضراتِ علما نے اس موضوع پر مستقل بحث کی ہے، جن کو نمونہ دیکھنا ہو، وہ علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ کی کتاب "الأشباه والنظائر" دیکھیں، (۲) اس سے بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ مرد وعورت کے لیے احکام ہر جگہ یکساں نہیں ہیں۔

---

(۱) بخاري كتاب الحيض: ۱/۴۴، و كتاب الشهادت: ۱/۳۶۳

(۲) الأشباه مع الحموى: ۱/۳۸۱-۱/۳۹۴

اسی طرح نماز کے بعض احکام میں مرد وعورت کے درمیان فرق کیا گیا ہے، نماز کے طریقے میں بھی اور دوسرے احکام میں بھی، زیرِ نظر رسالے میں یہی بات پیش کرنا مقصود ہے۔

ہم پہلے رسول کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی احادیث سے، پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعینِ عظام رحمہم اللہ کے آثار اور اقوال سے یہ بات ثابت کریں گے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے؛ نیز ائمۂ اربعہ ''امام ابوحنیفہ''، ''امام مالک''، ''امام شافعی'' اور ''امام احمد بن حنبل'' رحمہم اللہ کے مسالک کی معتبر ترین کتب سے بھی یہ ثابت کریں گے کہ ان سب حضراتِ ائمہ کے نزدیک مرد وعورت کی نماز کا یہ فرق ملحوظ ہے؛ پھر حنفی نقطۂ نظر سے عورت کے لیے نماز کا طریقہ بیان کریں گے؛ پھر دیگر احکامِ نماز زیرِ بحث لائیں گے۔

واللّٰہ الموفّق والمُعین وإلیہ المرجع والمآب.

فصلِ اول

مرد وعورت کی نماز میں فرق کا ثبوت

احادیثِ رسول

سب سے پہلے ہم احادیث کو لیتے ہیں، رسول اللہ ﷺ کی متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد وعورت کی نماز کے طریقے میں فرق ہے اور یہ کہ ان کے مابین بعض احکامِ نماز میں بھی فرق ہے۔

پہلی حدیث

«عن يزيد بن أبي حبيب: أنّ رسولَ الله ﷺ مَرّ علىٰ امرأتين تُصلّيانِ، فَقَالَ :إذَا سَجَدْتُمَا فَضُمَّا بعضَ اللحم إلى الأرض، فإنّ المرأةَ ليستْ في ذاک کالرَّجُل» (۱)

(حضرت یزید بن ابی حبیب سے (۲) مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا دو عورتوں پر سے گزر ہوا، جو نماز پڑھ رہی تھیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم سجدہ کرو، تو اپنے جسم کا بعض حصہ زمین سے ملالیا کرو؛ کیوں کہ

---

(۱) مراسيل أبي داؤد:۸

(۲) یہ یزید بن ابی حبیب مشہور ومعروف تابعی ہیں، ابن حبان نے (کتاب الثقات :۶/ ۵۴۶) میں ان کو تابعین میں شمار کر کے بتایا ہے کہ آپ صحابی حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور ابن حجر رحمہ اللہ نے (تهذيب التهذيب : ۱۱/ ۳۱۹-۱۱/ ۳۲۰) میں ان کا ذکر کیا ہے۔ اور ابن سعد، لیث، ابوزرعہ، عجلی سے ان کی توثیق وتعریف نقل کی ہے اور ابن سعد سے نقل کیا کہ وہ اپنے زمانہ میں اہل مصر کے مفتی تھے۔

عورت اس میں مرد کی طرح نہیں ہے)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو سجدے میں زمین سے مل کر اور دَبی دَبی نماز پڑھنا چاہیے؛ جب کہ مرد کے لیے یہ طریقہ ہے کہ اس کے تمام اعضا کھلے کھلے ہوں۔

معلوم ہوا کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے؛ چناں چہ خود آخر حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی صراحت فرمادی ہے کہ ''عورت اس بارے میں مرد کی طرح نہیں ہے۔''

یہ روایت صحابی کا واسطہ مذکور نہ ہونے کی وجہ سے مُرسل ہے اور مُرسل حدیث جمہور علما وائمہ کے نزدیک مقبول ہے۔

البتہ امام شافعی رحمہ اللہ مرسل کو غیر مقبول قرار دیتے ہیں ؛لیکن ان کے نزدیک بھی مرسل کی تائید کسی موصول یا دوسری مرسل روایت سے ہوجائے، تو وہ مقبول ہوتی ہے، خواہ یہ تائیدی روایت ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ (۱)

---

(۱) مرسل روایت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ، امام مالک رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کے نزدیک مقبول ہے، جیسا کہ ابن الصلاح نے (مقدمہ: ۲۲) میں تصریح کی ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت یہی ہے جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے (نزھۃ النظر :۵۴) میں فرمایا ہے ، امام ابوداؤد رحمہ اللہ اپنے خط میں، جو مکہ والوں کو بھیجا تھا، فرماتے ہیں: ''**أما المراسیل کان یحتج بها العلماء فیما مضیٰ مثل سفیان الثوري، ومالک، والأوزاعي، ثم جاء الشافعي** رحمہ اللہ **فتکلم فیه الخ (مقدمه سنن أبي داؤد: ٦)** اس سے پتہ چلتا ہے کہ سب سے پہلے حجیتِ مرسل کا انکار امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا ہے، ان سے پہلے سب علما اس کی حجیت تسلیم کرتے تھے۔ اس کے بعد امام ابوداؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مسند وموصول روایت نہ ہو، تو مرسل سے احتجاج کیا جائے گا۔......

اور زیرِ بحث مرسل روایت کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے موصولاً دوسندوں سے روایت کیا ہے۔(۱)

اور یہ دونوں طریق، اگر چہ متروک راویوں کی وجہ سے ضعیف ہیں؛ مگر مرسل کی تائید کے لیے کافی ہیں؛ لہٰذا یہ تمام ائمہ کے نزدیک حجت ومقبول ہوگی۔

دوسری حدیث

«عن ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً: إذاجلستِ المرأةُ في الصلوٰة وضعتْ فَخِذَها علىٰ فَخِذِها الأخرىٰ، فإذا سَجَدَتْ ألْصَقَتْ بطنَهاعلىٰ فخذها كأستر ما يكون، فإنّ اللّٰه ينظر إليها، يقول : ياملا ئكتي! أشهدكم إني غفرتُ لها» (۲)

(حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب عورت نماز میں بیٹھے، تو اپنی ایک ران دوسری ران پر رکھے اور جب سجدہ کرے،

............نیز معلوم ہونا چاہیے کہ امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے متبعین جو مرسل کی حجیت کا انکار فرماتے ہیں، یہ بھی اس صورت میں ہے کہ اس کی تائید کسی اور مسند یا مرسل حدیث سے نہ ہو؛ جیسا کہ ہم نے اوپر بھی لکھا ہے اور اگر مرسل کی تائید کسی اور مسند یا مرسل سے ہوتی ہو، تو سب علما اس کو قبول کرتے ہیں، پھر اس تائید کرنے والی موصول حدیث کا ضعیف ہونا بھی کافی ہے؛ بل کہ ''تدریب الروای'' میں لکھا ہے کہ مرسل کی تائید کے لیے جس موصول کی ضرورت ہے، وہ منتهض الإسناد (پکی سند والی) نہ ہو کیوں کہ اگر یہ موصول روایت سند کے لحاظ سے قوی ہوگی، تو استدلال واحتجاج تو اسی سے ہوگا، نہ کہ مرسل سے۔ (تدریب الراوی: ۱۰۵)

(۱) السنن الكبرىٰ للبيهقي: ۳/ ۷۵

(۲) كنزل العمال: رقم الحديث : ۲۰۱۹۹

تو پیٹ کو رانوں سے ملا لیا کرے، اس طرح کہ زیادہ سے زیادہ پردہ ہو جائے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ اس کو دیکھتا ہے اور فرماتا ہے کہ اے میرے فرشتو! تم گواہ رہو کہ میں نے اس (عورت) کو بخش دیا) اس میں عورت کے سجدے اور جلسے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے کہ سجدے میں رانوں کو پیٹ سے ملا کر رکھنا چاہیے اور اس کی تائید گذشتہ حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں بھی سجدے میں زمین سے ملے رہنے کا حکم دیا ہے اور جلسے میں رانوں کو ایک دوسرے سے ملا کر اس طرح رکھنے کا حکم ہے کہ ایک ران دوسرے ران پر ہو اور یہ معلوم ہے کہ مرد کے لیے یہ طریقہ نہیں ہے؛ لہٰذا یہ پتہ چلا کہ مرد و عورت کی نماز میں فرق ہے۔

نیز اس حدیث سے ایک بات گُر کی یہ معلوم ہوئی کہ عورت کو نماز کے ارکان وافعال میں بھی اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ زیادہ سے زیادہ پردہ ہو، اس کی ہر ادا، ہر سکون، ہر فعل و عمل ستر و پردے کا ضامن ہو، اس نکتے کو یاد رکھیں کہ یہ آئندہ کام آئے گا اور یہ بھی یاد رہے کہ مرد و عورت کی نماز میں فرق کا بنیادی اور مرکزی نکتہ یہی ہے۔

یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے؛ مگر اس کے شواہد موجود ہیں، اس سے اوپر، جو حدیث گذری ہے، وہ بھی اس کے بعض اجزا کی شاہد ہے اور آگے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایتِ موقوفہ آ رہی ہے، جس میں جلسے میں رانوں کو ملا کر رکھنے کا حکم ہے، یہ زیرِ بحث روایت کے پہلے جُزو کی شاہد ہے اور محدثین کے اصول کے مطابق، شواہدات کی روشنی میں ضعیف حدیث کبھی حسن کے درجے کو اور کبھی صحیح کے درجے کو پہنچ جاتی ہے(۱)؛ لہٰذا اس کا ضعف ختم ہو گیا۔

(۱) دیکھو اصولِ حدیث کی کتابیں: " نزهة النظر "للعسقلاني، "ارشاد طلاب الحقائق" للنووي، "فتح المغيث" للسخاوي، "تدريب الراوي" للسيوطي، "علوم الحديث لابن الصلاح"، وغيرها)

تیسری حدیث

«عن ابن عمر رضي الله عنه : أنّه سُئِلَ كيفَ كان النساءُ يُصَلِّينَ علىٰ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : كُنّ يَتَرَبَّعْنَ ، ثم أُمِرْنَ أن يَحْتَفِزْنَ » (۱)

(حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتیں نماز کس طرح پڑھتی تھیں؟ فرمایا کہ وہ چارزانو بیٹھتی تھیں؛ پھر ان کو حکم دیا گیا کہ سرین کے بل بیٹھیں)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو نماز میں، مرد کی طرح پیر بچھا کر نہیں؛ بل کہ سُرین کے بَل زمین پر بیٹھنا چاہیے؛ جب کہ مرد کے لیے یہ طریقہ ہے کہ اپنا ایک پیر بچھا کر اسی پر بیٹھ جائے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں میں نماز کا یہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے چلا آرہا ہے؛ بل کہ آپ کے حکم سے ہے؛ کیوں کہ صحابی کا یہ کہنا ''حکم دیا گیا'' مرفوع حدیث کے حکم میں ہے۔(۲)

الغرض! حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ ''عورتوں کو یہ حکم دیا گیا'' مرفوع حدیث کے حکم میں ہے، یعنی یہ اللہ کے رسول کا فرمان اور حکم بیان کیا گیا ہے۔

---

(۱) جامع المسانيد:۱/۴۰۰، مسند الإمام ، حصكفي :۴۹

(۲) امام ابوعبداللہ الحاکم رحمہ اللہ اپنی کتاب '' معرفة علوم الحديث'' میں فرماتے ہیں:'' ومنه (اي من المرفوع) قول الصحابي المعروف بالصحبة ''أمرنا أن نفعل كذا '' و '' كُنّا نُومَرُ بكذا '' فهوحديث مُسند''. (معرفة علوم الحديث :۲۸) اسی طرح علامہ ابن الصلاح نے ''مقدمه'':۲۰ میں اورابنِ حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ''نزهة النظر'':۸۵ میں، علامہ عراقی رحمہ اللہ نے ''الفية'':۱۹ میں، اورنووی رحمہ اللہ نے ''ارشاد طلاب الحقائق'':۱/۱۶۱ میں ذکر فرمایا ہے اوراسی کو صحیح اور اکثر علما کا قول قرار دیا گیا ہے۔

اب رہا اس کی سند کا معاملہ، تو عرض ہے کہ اس کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حضرت نافع رحمہ اللہ سے اور نافع رحمہ اللہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور یہاں تک سند بلا شبہ صحیح ہے اور اعلیٰ درجے کی ہے۔ (کما لایخفیٰ علی المهرة) اس کے بعد امام اعظم رحمہ اللہ سے مسانید کے جامع تک، جو راوی ہیں وہ بھی سب کے سب قابلِ قبول اور اعتماد ہیں، سوائے زر بن ابی نجیح کے، جن کے بارے میں حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ان کے حالات مجھ کو نہ مل سکے۔ (۱)

یہاں یاد رہے کہ زر بن ابی نجیح کو غیر مقبول نہیں قرار دیا گیا ہے، بل کہ یہ کہا گیا ہے کہ ان کے حالات کا علم نہ ہوسکا، ویسے یہ بات اپنی جگہ ثابت ہوچکی ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے مسانید قابل احتجاج ہیں۔ (۲)

پھر ایک موقوف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کو نقل کریں گے؛ لہٰذا یہ روایت قابل قبول ولائق احتجاج ہے۔

چوتھی حدیث

« عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم : لایقبل اللّٰه صلوةَ حائضٍ إلا بِخِمَارٍ » (۳)

(حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت کی نماز بغیر اوڑھنی کے اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرے گا)

---

(۱) إعلاء السنن: ۳/۲۰

(۲) إعلاء السنن : ۳/۲۱،۲۴

(۳) سنن ترمذي : ۱/۵۲، ابوداؤد: ۱/۹۴

ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ بلوغ المرام میں فرماتے ہیں کہ ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔(۱)

اور امام ترمذی رحمہ اللہ اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے۔

یہ حدیث صاف وصریح طور پر بتا رہی ہے کہ عورت کی نماز، اوڑھنی کے بغیر مقبول نہیں ہوتی؛ لہٰذا اس کو اوڑھنی سے پورا سر ڈھانک لینا چاہیے؛ حالاں کہ مرد کے لیے یہ حکم نہیں ہے؛ بل کہ علما نے اسی حدیث کی روشنی میں فرمایا ہے کہ عورت کا پورا بدن (سوائے چہرے اور ہتھیلیوں کے) مستور و پوشیدہ ہونا چاہیے، ورنہ نماز نہیں ہوتی، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے، جیسا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے۔(۲)

بہ ہر حال! اس سے معلوم ہوا کہ مرد و عورت کے بعض احکامِ نماز مختلف ہیں۔

پانچویں حدیث

« عن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: صلوٰةُ المَرأةِ في بيتِهَا أفضلُ من صَلا تِهَا في حُجرَتِها، وصَلاتُها فيُ مخدعِها أفضلُ من صَلاتِها في بيتها » (۳)

(حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورت کی نماز گھر کے اندر (دالان)

---

(۱) بلوغ المرام: ۱۵

(۲) سنن الترمذي: ۱/۵۲

(۳) أبو داود: ۱/۸۴

میں افضل ہے، اس نماز سے، جو صحن میں ہو اور اس کی اندر کی کوٹھری میں نماز افضل ہے، اس نماز سے، جو دالان میں ہو)

اس حدیث میں بتایا گیا ہے کہ عورت کے لیے گھر میں نماز پڑھنا بہتر ہے اور گھر میں بھی، جو حصہ جتنا اندر اور مستور ہو، وہ اس کے لیے افضل ہے؛ جب کہ یہ معلوم ہے کہ مرد کے لیے فرائض کی ادائیگی مسجد میں افضل ہے؛ بل کہ ضروری ہے۔

چنانچہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہی فرماتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''سننِ ہدیٰ'' کی تعلیم دی اور بلاشبہ ''سننِ ہدیٰ'' میں سے ایک، ایسی مسجد میں نماز پڑھنا بھی ہے، جہاں اذان ہوتی ہو۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ مرد وعورت کے درمیان، بعض احکامِ نماز میں فرق رکھا گیا ہے۔

چھٹی حدیث

«عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: خيرُ صُفُوف الرِّجَال أوّلُها، وشَرُّها آخِرُهَا، وخيرُ صفوفِ النِّسَاءِ آخِرُها، وشَرُّهَا أوَّلُها» (۲)

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مردوں کی صفوں میں بہتر، پہلی صف ہے اور بدتر، آخری اور عورتوں کی صفوں میں، بہتر آخری صف اور بدتر پہلی ہے)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر جماعت میں مردوں کے ساتھ عورتیں ہوں،

(۱) مسلم :۱/۲۳۲

(۲) مسلم :۱/۱۸۲، أبو داود:۱/۹۹

تو عورتوں کی آخری صف افضل ہے؛ جب کہ اسی حدیث نے یہ بھی بتایا ہے کہ مردوں کی پہلی صف افضل ہے، اس سے یہ بھی واضح ہے کہ مرد و عورت کی نماز کے بعض احکام مختلف ہیں۔

ساتویں حدیث

« عن أبي هريرة وسهل بن سعد رضي الله عنهما : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ألتسبيحُ للرجال والتصفيحُ للنساء» (۱)

(حضرت ابو ہریرۃ اور حضرت سہیل بن سعد رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تسبیح یعنی سبحان اللہ کہنا مردوں کے لیے ہے اور تصفیح (تالی بجانا) عورتوں کے لیے ہے)

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام کو سہو اور بھول ہو جائے اور اس کو بتانے کی ضرورت ہو، یا کوئی آنے والا دروازے پر دستک دے رہا ہو اور اس کو یہ بتانا ہو کہ میں نماز میں مشغول ہوں، تو مرد ''سبحان اللہ'' کہے، اور عورت تالی بجائے، یہی سنت ہے۔(۲)

اس سے بھی پتہ چلا کہ نماز کے بعض احکام عورت کے لیے مرد سے مختلف ہیں اور خود شارع صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کی نماز کے احکام میں فرق بیان کیا ہے۔

آٹھویں حدیث

«عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

---

(۱) بخاری :۱/۱۶۰،مسلم:۱/۱۸۰،أبو داود:۱/۱۳۵،ترمذی: ۱/۵۱، عبدالرزاق:۳/۴۵۵

(۲) شرح مسلم للنووي:۱/۱۷۹

لا خيرَ في جماعةِ النساء إلا في المسجد أو في جنازة» (۱)

(حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی جماعت میں کوئی بھلائی نہیں؛ مگر مسجد میں یا جنازے (کی نماز) میں)

اس حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ عورتوں کی جماعت میں کوئی بھلائی اور خیر کی چیز نہیں؛ لہٰذا عورتوں کو اپنی جماعت بنانا مکروہ ہے اور اس کے برخلاف مردوں کو جماعت بنا کر نماز پڑھنے کی تاکید ہے۔

معلوم ہوا کہ مرد وعورت کی نماز کے احکام میں فرق ہے اور آخر میں، جو یہ فرمایا گیا ہے کہ ''مگر مسجد یا جنازے کی نماز میں'' اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورتیں مسجد میں جماعت کریں یا جنازے کی نماز میں کریں، تو یہ درست ہے اور ظاہر ہے کہ مسجد میں عورتیں، بلا مردوں کے جماعت نہیں کرسکتیں؛ بل کہ مردوں کے ساتھ کرتی ہیں، صرف ایک صورت میں ان کو جماعت کی اجازت ہے کہ جنازے کی نماز میں عورتیں جماعت کرلیں۔

یہ روایت عبداللہ بن لہیعہ راوی کے واسطے سے آئی ہے اور ان پر اگرچہ بعض علما نے جرح کی ہے، تاہم بہت سے علما نے ان پر اعتماد اور وثوق ظاہر کیا ہے؛ لہٰذا یہ حسن الحدیث ہوں گے۔ (۲)

یہاں تک ہم نے کل آٹھ حدیثوں کو پیش کرکے بتایا ہے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے، طریقۂ نماز میں بھی اور دوسرے متعلقہ احکام میں بھی، کچھ حدیثیں آگے بھی ضمناً آئیں گی، إن شاء اللہ تعالیٰ۔

---

(۱) مجمع الزوائد: ۱/۱۵۵

(۲) عبداللہ بن لہیعہ کے بارے میں علمائے جرح وتعدیل کی رائیں مختلف ہیں..........

آثارِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم

اس کے بعد ہم حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار واقوال ذکر کرتے ہیں، جن سے مرد وعورت کی نماز میں فرق کا ثبوت ملتا ہے؛ کیوں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار واقوال بھی جمہور علمائے اُمت کے نزدیک حجت ہیں اور خصوصاً ائمۂ اربعہ: ''امام ابوحنیفہ''،

......بعض نے ان کی تضعیف کی ہے اور بعض نے توثیق کی ہے۔ تضعیف کرنے والوں میں یحییٰ بن سعید، عبدالرحمان بن مہدی وغیرہ ہیں اور توثیق کرنے والوں میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ، سفیان ثوری رحمہ اللہ، احمد بن صالح رحمہ اللہ، ابن وہب رحمہ اللہ، وغیرہ ائمۂ حدیث و اساطینِ فن ہیں امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ مصر میں حدیث کی کثرت، ضبط اور اتقان میں ابن لہیعہ جیسا کون ہے؟ سفیان ثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ابن لہیعہ کے پاس اصول ہیں اور ہمارے پاس فروع؛ نیز فرمایا کہ میں نے کئی حج صرف اس لیے کیے ہیں کہ میں ابن لہیعہ سے ملاقات کروں۔ ابن وہب رحمہ اللہ، جو ابن لہیعہ کے ہم عصر بھی ہیں اور ہم وطن بھی، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حدیث بیان کی، خدا کی قسم الصادق البار یعنی سچے اور نیک (یعنی عبداللہ ابن لہیعہ) نے، ابن معین رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں ابن لہیعہ کی حدیث لیتا ہوں اور ابن وہب رحمہ اللہ بھی ان کی حدیث لیتے رہے۔ (**ملخصاً من تهذيب التهذيب: ۳۷۶/۵ - ۳۷۷**) علامہ ابن شاہین محدث رحمہ اللہ نے اپنی کتاب'' **تاريخ أسماء الثقات** ''میں ان کا ذکر کیا ہے، جو کہ صرف قابلِ اعتماد راویوں کے تذکرے کے لیے لکھی گئی ہے اور اسی میں احمد بن صالح رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''ابن لہیعہ ثقہ ہیں اور ان کی جن حدیثوں میں تخلیط واقع ہوگئی ہے، اس کو دور کیا جاسکتا ہے''۔ (**تاريخ أسماء الثقات: ۹۱**) تہذیب میں ہے کہ شعبہ رحمہ اللہ بھی ابن لہیعہ سے روایت کرتے ہیں اور شعبہ رحمہ اللہ کے بارے میں ابن حجر رحمہ اللہ نے (**تہذیب: ۵/۱**، اور **لسان المیزان: ۲۶/۱**) میں تصریح کی ہے کہ وہ ثقہ ہی سے روایت کرتے ہیں، ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ ابن لہیعہ سب کے نزدیک ضعیف نہیں ہیں؛ بل کہ بہت سے اساطینِ فن وائمۂ حدیث نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے؛ لہٰذا ان کی حدیث حسن سے کم نہ ہوگی۔ واللہ أعلم

''امام شافعی''، ''امام مالک''، ''امام احمد'' رحمہم اللہ کے نزدیک تو ان کے آثار بڑے ہی قابلِ اعتماد و قابلِ اعتنا ہیں، جیسا کہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''اعلام الموقعین'' میں اس پر تفصیل و تحقیق سے لکھا ہے اور یہ بتایا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی اپنے قولِ قدیم و جدید میں صحابہ کے اقوال و آثار کو حجت مانتے ہیں۔(۱)

اور امام اعظم رحمہ اللہ نے اپنا مسلک خود یہ بتایا ہے کہ میں پہلے قرآن کو پھر حدیث کو لیتا ہوں، اگر وہاں نہ ملے، تو صحابہ کے قول کو لیتا ہوں اور ان کے قول سے باہر نہیں جاتا۔(۲)

الغرض! صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال و آثار بھی حجت و قابلِ تقلید ہیں؛ اس لیے یہاں ان حضرات کے اقوال و آثار ذکر کیے جاتے ہیں:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر

« عن علي رضي الله عنه قال: إذا سجدت المرأة ، فلتحتفز ولتلتصق فخذيها ببطنها » (۳)

(حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب عورت سجدہ کرے، تو اس کو چاہیے کہ سُرین کے بل بیٹھے اور اپنے پیٹ سے رانوں کو ملائے رکھے)

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس روایت کے راویوں پر کلام کر کے آخر میں فرمایا کہ یہ حدیث حسن ہے۔(۴)

---

(۱) إعلام الموقعين: ۴/۱۱۹-۱۲۳

(۲) تهذيب التهذيب: ۱۰/۴۵۱، أبوحنيفة وأصحابه: ۴۸

(۳) عبدالرزاق: ۳/۱۳۸ واللفظ له ، ابن أبي شيبه: ۱/۲۴۱، وسنن البيهقي: ۲/۲۲۲

(۴) إعلاء السنن: ۳/۲۴

حضرت اُمِ درداء رضی اللہ عنہا کا اثر

« عن عبد ربه بن سليمان قال: رأيتُ أمَّ الدرداء رضي الله عنها كانت ترفع يديها إلى منكبيها »(١)

(عبدربہ بن سلیمان روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت امِ درداء رضی اللہ عنہا کو دیکھا کہ وہ نماز میں اپنے کندھوں تک ہاتھ اٹھاتی تھیں)

اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو کندھوں تک ہاتھ اٹھانا چاہیے؛ جب کہ احناف کے نزدیک مردوں کو کانوں تک ہاتھ اٹھانا چاہیے؛ جیسا کہ مسلم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل وارد ہوا ہے۔(۲)

اور جو دوسری روایت میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے تھے، احناف اس کو اس پر محمول کرتے ہیں کہ ہتھیلیاں کندھوں تک اور ہاتھ کی انگلیاں کانوں کے برابر ہوتی تھیں۔(۳)

اور اس کی تائید ابوداؤد کی ایک روایت سے ہوتی ہے، جو وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے لیے کھڑے ہوئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھوں کو اٹھایا، یہاں تک کہ وہ کندھوں کے برابر ہو گئے اور انگوٹھوں کو کانوں کے برابر کرلیا؛ پھر تکبیر کہی۔(۴)

---

(١) جزء رفع اليدين للإمام البخاري: ١٣، ابن أبي شيبه: ١/٢١٦

(٢) مسلم: ١/١٦٨

(٣) البحر الرائق: ١/٣٠٥

(٤) أبو داؤد: ١/١٠٥

الغرض! مرد کے لیے جو طریقہ ہے، اس کے خلاف حضرت اُمِ درداء رضی اللہ عنہا کا یہ عمل کہ وہ کندھوں تک ہاتھ اٹھاتی تھیں، اس بات کی دلیل ہے کہ مرد وعورت کے طریقۂ نماز میں فرق ہے۔

اس اثر کے تمام روای ثقہ اور قابلِ اعتماد ہیں، اس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے استاذ خطاب بن عثمان رحمہ اللہ سے، انہوں نے اسماعیل بن عیاش سے، انہوں نے عبد ربہ بن سلیمان سے اس کو روایت کیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ کو کون نہیں جانتا، ان کی ذات کسی بھی تعارف کی محتاج نہیں، امام بخاری کے استاذ خطاب بن عثمان کے ثقہ ہونے کے لیے امام بخاری کا ان سے روایت کرنا ہی کافی ہے؛ کیوں کہ امام بخاری رحمہ اللہ جس سے حدیث لیتے ہیں، وہ ثقہ ہوتا ہے، انہوں نے خود فرمایا کہ میں نے ایک ہزار اسی اساتذہ سے حدیث لکھی ہے اور وہ سب کے سب صاحبِ حدیث تھے۔(۱)

پھر دارِ قطنی رحمہ اللہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے اور قاسم بن ہاشم نے فرمایا کہ یہ ابدال میں شمار کیے جاتے ہیں۔(۲)

اور خطاب کے استاذ اسماعیل بن عیاش بھی ثقہ ہیں؛ اگرچہ بعض نے ان پر کلام کیا ہے؛ مگر ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علما نے ان کو اہلِ شام کے علاوہ دوسرے مشائخ کی روایت میں ضعیف قرار دیا ہے اور اہلِ شام سے ان کی روایت قوی ہے؛ پھر فرماتے ہیں کہ بعض نے تو ان کو مطلقاً ثقہ قرار دیا ہے۔(۳)

---

(۱) هدي الساري:۴۷۹
(۲) تهذيب التهذيب: ۱۴۶/۳
(۳) القول المسدد: ۱۲

ان پر مفصل کلام، تہذیب میں دیکھا جائے، جس میں بتایا گیا ہے کہ بڑے بڑے ائمہ نے ان پر اعتماد ووثوق ظاہر کیا ہے۔(۱)

اور یہ زیرِ بحث روایت ابن عیاش نے عبدربّہ سے کی ہے، جو دمشقی شامی ہیں؛ لہٰذا یہ حدیث مقبول وقوی ہوگی اور عبدربہ بن سلیمان کو ابنِ حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔(۲)

الغرض! اس کے تمام راوی ثقہ اور قابل اعتماد ہیں۔ واللہ أعلم

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد

« عن علي رضی اللہ عنہ قال: لا تؤم المرأة »(۳)

(حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عورت امامت نہ کرے۔)

اس حدیث کی سند میں ''ابن ابی ذئب'' بنو ہاشم کے ایک آزاد کردہ غلام سے روایت کررہے ہیں، اس سند میں ان کا نام مذکور نہیں ہے، جس سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ یہ راوی مجہول ہونے کی وجہ سے حدیث ضعیف ہے؛ مگر بات یہ ہے کہ اس راوی کا نام اگرچہ یہاں مذکور نہیں ہے، تاہم محدثین نے تصریح کردی ہے کہ ابن ابی ذئب کے تمام شیوخ سوائے بیاضی کے ثقہ وقابلِ اعتبار ہیں، اس لحاظ سے یہ مولیٰ بنی ہاشم بھی ثقہ ہیں۔(۴)

---

(۱) دیکھو: تهذيب التهذيب: ۱/۳۲۱-۱/۳۲۶، وتاريخ اسماء الثقات: ٦

(۲) ثقات ابن حبان: ۷/۱۵۳

(۳) ابن أبي شيبة: ۱/۴۳۰، المدونة الكبرىٰ: ۱/۸۵

(۴) سيرأعلام النبلاء: ۷/۱۴۷، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي: ۶/۱۸۲، تهذيب التهذيب: ۹/۲۷۱، تهذيب الكمال: ۲۵/۶۳۴، تهذيب الأسماء للنووي: ۱/۱۰۲

اسی لیے علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ اس کے تمام رجال (راوی) ثقہ وقابلِ اعتماد ہیں اور اس کی سند صحیح ہے۔(۱)

اس اثر سے یہ معلوم ہوا کہ عورت امامت کی صلاحیت نہیں رکھتی؛ جب کہ مرد کا امامت کی صلاحیت والا ہونا معلوم ہے، پس معلوم ہوا کہ نماز کے بعض احکام میں مرد وعورت مختلف ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر

« عن عطاء عن عائشة رضي الله عنها :أنها كانتْ تَؤُمُّ النِّسَاءَ تَقُومُ معهنّ في الصَّفِّ. » (۲)

(حضرت عطا سے مروی ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا عورتوں کو نماز پڑھاتی تھیں اور درمیانِ صف میں کھڑی ہوتیں۔)

ابن حجر رحمۃ اللہ نے اس اثر کو حاکم، ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق اور دارِقطنی کے حوالہ سے درایہ میں نقل کر کے فرمایا کہ عبدالرزاق اور دارقطنی کی سند دوسری سندوں سے صالح اور بہتر ہے۔(۳)

اور اسی روایت کو امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ نے بطریق ابوحنیفہ عن حماد بن ابراہیم رحمہم اللہ نقل کیا ہے اور اس میں ہے کہ یہ واقعہ رمضان میں ہوا ہے۔(۴)

---

(۱) إعلاء السنن: ۴/۲۱۵

(۲) عبدالرزاق: ۳/۱۴۱

(۳) الدراية مع الهداية: ۱/۱۰۳

(۴) كتاب الآثار إمام محمد: ۴۴، وكتاب الآثار إمام أبويوسف: ۴۱

اس اثر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت اگر امامت کرے، تو درمیانِ صف میں کھڑی ہونا چاہیے؛ جب کہ یہ معلوم ہے کہ اگر دو یا زیادہ مقتدی ہوں، تو مرد امام کو آگے بڑھ کر کھڑا ہونا چاہیے؛ چنانچہ حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو حکم دیا کہ جب ہم تین آدمی ہوں، تو ہم میں سے ایک (امامت کے لیے) آگے بڑھ جائے۔(۱)

معلوم ہوا کہ اس میں مرد وعورت کے درمیان فرق ہے، ورنہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اس حکمِ رسول کے خلاف ہرگز نہ کرتیں۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا اثر

« عن حجيرة بنت حصين قالت: امّتَنا أُمُّ سلمةَ رضی اللہ عنہا في صلاةِ العصر، قامَتْ بيننا .»(۲)

(حجیرہ بنت حصین کہتی ہیں کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا عصر کی نماز میں ہماری امامت فرمائی اور ہمارے درمیان کھڑی ہوئیں)

امام نووی رحمہ اللہ سے امام زیلعی رحمہ اللہ نے نصب الرایہ میں نقل کیا ہے کہ اس اثر کی سند صحیح ہے۔(۳)

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا دوسرا اثر

« عن قتادة رحمہ اللہ عن أمّ الحسن أنها رأتْ أمَّ سلمة رضی اللہ عنہا

---

(۱) سنن الترمذي: ۱/۳۳

(۲) عبد الرزاق: ۳/۱۴۰، ابن أبي شيبه: ۱/۴۳۰، مسند الشافعي: ۱/۵۳

(۳) نصب الراية: ۲/۳۱

زوج النبي ﷺ تَؤُمُّ النِسَاءَ تَقُومُ معهنَّ في صفِّهنّ » (۱)

(حضرت قتادہ رحمہ اللہ نے حضرت ام الحسن سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کی زوجہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو عورتوں کی امامت کرتے ہوئے دیکھا، وہ عورتوں کی صف کے درمیان کھڑی تھیں)

اس کی سند بھی صحیح ہے؛ کیوں کہ اس کے تمام راوی ثقہ وقابلِ اعتبار ہیں اور سوائے اُم الحسن کے سب کے سب راوی بخاری و مسلم کے راوی ہیں، اور اُم الحسن بھی معتبر راویہ ہیں۔(۲)

اس سے بھی معلوم ہوا کہ عورت اگر کسی وجہ سے عورتوں کی امامت کرے، تو اس کو مرد کی طرح آگے بڑھ کر کھڑی نہیں ہونا چاہیے؛ بل کہ درمیانِ صف میں کھڑی ہونا چاہیے۔

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کا اثر

«عن ابن عباس رضی اللہ عنہ أنّه سُئِلَ عن صلاة المَرْأةِ ، فَقَالَ: تجتمع و تحتفز» (۳)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ عورت کی نماز کیسی ہوتی ہے؟ تو ان

---

(۱) عبد الرزاق: ۱۰۴/۳،ابن أبي شيبه:۴۳۰/۱

(۲) قال الشيخ ناصر الدين الألباني:وهذا إسناد صحيح رواته ثقات معروفون من رجال الشيخين، غيرأم الحسن هذه وهي البصرية ، واسمها خيرة مولاة أم سلمة، وقد روي عنها جمعٌ من الثقات، ورمز لها في التهذيب بأنّها ممن روي لها مسلم، وذكرها ابن حبان في الثقات. (تمام المنة علىٰ فقه السنة : ۱۵۴)

(۳) ابن أبي شيبة:۲۴۱/۱

کے جواب میں فرمایا کہ وہ سمٹ کر نماز پڑھے)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا دوسرا اثر

« عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: تؤمُّ المرأةُ النِّسَاءَ، تقُومُ في وسطهن »(۱)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عورت عورتوں کی امامت اس طرح کرے کہ وہ درمیان میں کھڑی ہو۔)

ان آثار سے بھی معلوم ہوا کہ عورت امامت کرے، تو مرد کی طرح آگے بڑھ کر نہیں کھڑی ہونا چاہیے؛ بل کہ درمیانِ صف میں کھڑی ہونا چاہیے۔

انتباہ

یہاں یہ شبہ نہ ہو کہ حضرت عائشہ اور اُم سلمہ رضی اللہ عنہما کا عمل اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول یہ ظاہر کرتا ہے کہ عورت امامت کرسکتی ہے؛ پھر اس کو کیوں مکروہ کہا جاتا ہے؟ کیوں کہ عورتوں کی جماعت کا مکروہ ہونا، خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے اوپر گذر چکا ہے اور عورت کی امامت کا ممنوع ہونا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر سے بھی ثابت ہے؛ لہٰذا یہاں یوں کہا جائے گا کہ کسی مصلحت سے ان حضرات نے ایسا کیا ہے اور کبھی کبھی کیا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت امامت کرے، تو درمیان میں کھڑی ہو، یہ نہیں کہ وہ عورت کو امامت کی اجازت دے رہے ہیں۔

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کا اثر

«عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال: ليس على النساء

---

(۱) عبد الرزاق: ۱۴۰/۳

أذان و لا إقامة »(۱)

(حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ عورتوں پر اذان نہیں ہے، اور نہ اقامت ہے)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اثر

«عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: ليس على النساء أذان ولا إقامة.»(۲)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عورتوں پر نہ اذان ہے نہ اقامت۔)

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا اثر

« عن معتمر بن سليمان عن أبيه :كنا نسأل أنساً رضی اللہ عنہ : هل على النساء أذان وإقامة ؟ قال: لا ، وإن فعلن فهو ذكر »(۳)

(حضرت سلیمان فرماتے ہیں کہ ہم حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھتے کہ کیا عورتوں پر اذان واقامت ہے؟ وہ فرماتے کہ نہیں اور اگر وہ کرلیں، تو یہ ذکر ہوگا)

ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال سے معلوم ہوا کہ عورت پر نہ اذان ہے اور اقامت ہے؛ جب کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ مردوں کے لیے اذان واقامت دونوں سنت ہیں، معلوم ہوا کہ عورت کے احکامِ نماز میں فرق ہے۔

یہاں ایک شبہ ہوسکتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ جن سے یہاں یہ نقل کیا گیا ہے کہ عورتوں پر نہ اذان ہے اور نہ اقامت، ان ہی سے ایک روایت یہ ہے کہ جب کسی نے ان سے یہ سوال کیا کہ کیا عورتوں پر اذان ہے؟ تو آپ غضب ناک ہو گئے اور

---

(۱) عبد الرزاق: ۳/۱۲۷

(۲) عبد الرزاق: ۳/۱۲۷

(۳) ابن أبي شيبة: ۱/۲۰۲

فرمایا کہ کیا میں اللہ کے ذکر سے منع کروں؟ اس سے بظاہر یہ لگتا ہے کہ آپ عورتوں کے لیے بھی اذان واقامت کے قائل تھے۔(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ عورتوں کے لیے اصل حکم تو آپ نے بیان کردیا کہ ان پر اذان واقامت نہیں ہے؛ لیکن جب کسی نے اس کا سوال کیا، تو آپ کو ایسا کہنا اچھا نہیں لگا کہ عورتیں اذان واقامت نہ کہیں ؛ کیوں کہ ظاہراً یہ ذکر سے منع کرنے کے مشابہ ہے؛ لہٰذا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ کے نزدیک عورتوں کے لیے اذان واقامت مردوں کی طرح سنت ہے، اسی طرح حضرت عائشہ وحضرت حفصہ سے، جو اذان یا اقامت کہنا ثابت ہے، اس سے بھی سنیت ثابت نہیں ہوتی ، بلکہ صرف جواز معلوم ہوتا ہے۔(۲)

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر

« حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ قسم کھا کر فرماتے تھے کہ عورت کے لیے اپنے گھر سے بہتر نماز کی جگہ کوئی نہیں؛ مگر حج اور عمرہ میں (کہ وہاں مسجد میں پڑھے) سوائے اس عورت کے، جو شوہر سے مایوس ہوگئی ہو (یعنی بوڑھی ہو، تو وہ مسجد میں پڑھ سکتی ہے » (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو مسجد میں نہیں؛ بل کہ گھر میں نماز پڑھنا افضل و بہتر ہے، جب کہ مرد کے لیے مسجد افضل ہے۔

یہ کُل بارہ آثار واقوال ہیں، جن سے مرد وعورت کی نماز کے بعض طریقے میں اور بعض احکام میں فرق کا ثبوت ہوتا ہے۔

---

(۱) ابن أبي شيبة: ۱/۲۰۲

(۲) مجمع الزوائد: ۲/۳۵

(۳) مجمع الزوائد: ۱/۱۵۵

اقوالِ تابعین عظام

حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد حضراتِ تابعین عظام کا اسلام میں اس اعتبار سے ایک خاص مقام ہے کہ انہوں نے حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے علمِ قرآن وحدیث حاصل کیا ہے اور دین کے فہم وبصیرت میں ان کو بعد والوں پر ایک گونہ فضیلت ہے، اسی لیے قرآن کی تفسیر کے سلسلے میں بھی صحابہ کے بعد ان ہی حضرات کا درجہ ہے اور اکثر علما نے اسی کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے۔(۱)

لہٰذا صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال کے بعد حضرات تابعین کرام رحمہم اللہ کے اقوال ملاحظہ فرمائیں، جن سے مرد وعورت کی نماز میں فرق کا ثبوت ملتا ہے۔

حضرت مجاہد رحمہ اللہ کا قول

"عن ليث عن مجاهد أنه كان يكره أن يضع الرجل بطنه علىٰ فخذيه إذا سجد كما تضع المرأة ."(۲)

(حضرت لیث رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ اس بات کو مکروہ قرار دیتے تھے کہ مرد، سجدے میں اپنا پیٹ عورت کی طرح اپنی رانوں پر رکھے۔)

حضرت مجاہد رحمہ اللہ ایک مشہور تابعی اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جلیل القدر شاگرد ہیں، ان کے بارے میں حضرت لیث رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ مرد کے لیے عورت کی طرح سجدہ کرنے کو مکروہ فرماتے تھے۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک مرد وعورت کی نماز کے طریقے میں فرق تھا۔

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیة: ۳۶۸/۱۳

(۲) ابن أبي شيبة: ۲۴۲/۱

حضرت حسن بصری وحضرت قتادہ رحمہما اللہ کا قول

’’عن الحسن و قتادة رحمہما اللہ قالا: إذا سَجَدَتِ المَرْأةُ فإنّها تَنْضَمُّ ما استطاعت، ولا تَتَجَافٰی لکَیْ لا ترفع عجیزتها .‘‘(۱)

(حضرت حسن بصری وحضرت قتادہ رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ: عورت جب سجدہ کرے، تو وہ جس قدر ہو سکے ملی ملی رہے اور وہ (اپنے اعضا کو) نہ کھولے (یعنی مرد کی طرح اعضا کو علیحدہ علیحدہ نہ رکھے) تاکہ اس کی سرین اوپر نہ ہو جائے۔)

حضرت عطاء رحمہ اللہ کا فرمان

’’عن ابن جریج، قلتُ لعطاء :أتشیر المرأةُ بیدیها کالرِّجال بالتکبیر؟ قال: لا تَرْفَعُ بذلک یدیها کالرّجال،وأشَارَ وَخَفَضَ یدیه جِدًّا، وجَمَعَهُمَا إلیه ، وقال: إنّ للمرأةِ هیئةً لیستْ للرِّجَال‘‘(۲)

(حضرت ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عطاء رحمہ اللہ سے پوچھا کہ کیا عورت مردوں کی طرح تکبیر میں ہاتھ سے اشارہ کرے گی؟ حضرت عطا نے فرمایا کہ عورت مردوں کی طرح تکبیر میں ہاتھ نہ اٹھائے۔ پھر (ہاتھ اٹھانے کا طریقہ دکھاتے ہوئے) اشارہ کیا، پس اپنے ہاتھوں کو بہت نیچے رکھا اور ان کو اپنی طرف جمائے رکھا، اور فرمایا کہ ’’عورت کے لیے ایک طریقہ ہے، جو مرد کے لیے نہیں ہے۔)

---

(۱) عبدالرزاق :۳/۱۳۷

(۲) مصنف عبدالرزاق :۳/۱۳۷

حضرت عطاء رحمہ اللہ کا دوسرا قول

''عن ابن جريج عن عطاء قال: تجتمع المرأة إذا ركعت، ترفع يديهاإلى بطنها،وتجتمع ما استطاعت،فإذا سجدت فلتضم يديها إليها، تضم بطنهاوصدرها إلى فخذيها ، وتجتمع ما استطاعت''(۱)

(ابن جریج سے مروی ہے کہ حضرت عطاء نے فرمایا کہ عورت جب رکوع کرے،تو اپنے آپ کو ملائے ، جمائے رکھے،اپنے ہاتھ، پیٹ تک اٹھائے اور جس قدر ہو سکے اپنے کو ملائے رکھے،؛جب سجدہ کرے، تو اپنے ہاتھوں کو اپنی طرف ملالے اور اپنے پیٹ اور سینے کو اپنی رانوں سے ملالے اور جس قدر ہوسکے ملی ملائے رہے)

حضرت عطاء رحمہ اللہ کا ایک اور قول

''عن ابن جريج عن عطاء قال: تجمع المرأة يديها في قيامها ما استطاعت''(۲)

(ابن جریج فرماتے ہیں کہ حضرت عطاء نے ارشاد فرمایا کہ عورت قیام کی حالت میں اپنے ہاتھوں کو جس قدر ہوسکتا ہے، اتنا ملائے رکھے)

حضرت عطاء رحمہ اللہ جو ایک بلند پایہ محدث وفقیہ ہیں، ان کے یہ اقوال بتا رہے ہیں کہ عورت کی نماز مرد کے لحاظ سے بعض امور میں مختلف ہوتی ہے، اس کے قیام ورکوع وسجدے کے ارکان مرد کی طرح نہیں ہیں۔

---

(۱) مصنف عبدالرزاق: ۳/ ۱۳۷

(۲) مصنف عبدالرزاق: ۳/ ۱۳۷

حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا بیان

"عن ابراهيم قال: كانت تؤمر المرأة أن تضع ذراعها و بطنها على فخذيها إذا سجدت، ولا تتجافىٰ كما يتجافىٰ الرجل لكي لا ترفع عجيزتها." (۱)

(حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: عورت کو حکم دیا جاتا تھا کہ وہ اپنے ہاتھ اور پیٹ کو سجدہ کرتے وقت اپنی رانوں پر رکھے اور مرد کی طرح نہ کھلے، تاکہ اس کی سرین اوپر نہ ہو جائے۔)

حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا دوسرا قول

"عن ابراهيم قال: إذا سجدت المرأة فلتلزق بطنها بفخذيها، ولا ترفع عجيزتها، ولا تجافي كما يجافي الرجل." (۲)

(عورت سجدے میں اپنے پیٹ کو رانوں سے ملا لے اور سرین نہ اٹھائے اور مرد کی طرح اعضا الگ الگ نہ کرے)

امام ابراہیم نخعی رحمہ اللہ معروف تابعی ہیں اور اپنے زمانے کے ایک معتبر محدث بھی ہیں اور فقیہ بھی، ان کے ان اقوال سے بھی واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ عورت و مرد کی نماز میں فرق ہے۔

حضرت مجاہد رحمہ اللہ کا قول

حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے امام عبدالرزاق رحمہ اللہ نے روایت کیا کہ عورتوں پر اقامت نہیں ہے۔" (۳)

(۱) مصنف عبدالرزاق: ۳/ ۱۳۷ (۲) ابن أبي شيبة: ۱/ ۲۴۲
(۳) مصنف عبدالرزاق: ۳/ ۱۲۷

امام زہری رحمہ اللہ کا فرمان

حضرت امام زہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورتوں پر اقامت نہیں ہے۔(۱)

حضرت حسن بصری اور سعید بن المسیب کا قول

حضرت حسن بصری اور سعید بن المسیب کا ارشاد ہے کہ عورتوں پر نہ اذان ہے اور نہ اقامت ہے۔(۲)

حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا ارشاد

حضرت ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ عورتوں پر اذان اور اقامت نہیں ہے۔(۳)

حضرت خالد بن لجلاج رحمہ اللہ کا بیان

”عن خالد بن اللجلاج قال: كن النساء يُؤْمَرْنَ أن يَتَرَبَّعْنَ إذا جَلَسْنَ في الصلاة، ولا يجلسن جلوسَ الرَّجُل علىٰ أوراكهن، يتقي ذلك على المرأة مخافةَ أن يكون منها الشيء.“(۴)

(حضرت خالد بن لجلاج تابعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو حکم دیا جاتا تھا کہ وہ جب نماز میں بیٹھیں، تو چارزانو بیٹھیں اور مردوں کی طرح اپنی سُرین پر نہ بیٹھیں ،عورت کو اس سے اس اندیشے کی وجہ سے بچایا جاتا ہے کہ اس کا کوئی حصہ ظاہر ہو جائے)

حضرت خالد بن لجلاج رحمہ اللہ ایک معروف تابعی ہیں اور بعض نے تو ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے۔وہ بتا رہے ہیں کہ عورتوں کو چارزانو بیٹھنے کا حکم دیا جاتا تھا اور عورت کو مرد کی طرح نہیں بیٹھنا چاہیے۔

---

(۱) ابن أبي شيبة:۱/۲۰۲،عبد الرزاق:۳/۱۲۷
(۲) ابن أبي شيبة :۱/۲۰۲،عبد الرزاق:۳/۱۲۷
(۳) ابن أبي شيبة :۱/۲۰۲،عبد الرزاق:۳/۱۲۷
(۴) ابن أبي شيبة :۱/۲۴۲

یہ چند حضراتِ تابعین کے اقوال ہیں، جن سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ عورت و مرد کی نماز میں فرق ہے اور عورت کو مردوں کی طرح نماز نہیں پڑھنا چاہیے۔

احادیث وآثار کا مقصد

اوپر جو احادیث وآثار ذکر کیے گئے ہیں، ان میں غور کرنے، ان کے مجموعے پر نظر ڈالنے اور ان میں پائے جانے والے بعض اشاروں پر تحقیق وتدقیق سے کام لینے سے، خود بخود یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان سب کا مقصد اور منشا یہ ہے کہ عورت زیادہ سے زیادہ مستور اور پوشیدہ رہے، اس کی ہر ادا، ہر حرکت، ہر سکون، ہر طریقۂ کار پردہ اور ستر کا ضامن ہو، وہ مرد کی طرح بے تحاشا کُھل نہ جائے، بے دھڑک کوئی فعل وعمل نہ کرے؛ بل کہ وہ حتی الامکان دَبی دَبی، مِلی مِلی، چمٹی چمٹی، چھپی چھپی، نماز ادا کرے، یہی بنیادی نکتہ ہے، جس پر مرد وعورت کی نماز کا فرق بیان کیا گیا۔

اس کی تائید حضرت عطا کے اس قول سے بھی ہوتی ہے، جو آپ نے حضرت ابن جریج کے اس سوال کے جواب میں فرمایا کہ کیا عورت جب دو رکعت پر بیٹھے، تو اپنے بائیں جانب پر بیٹھے؟ فرمایا کہ ہاں، ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ کیا یہ آپ کے نزدیک اس کے دائیں جانب پر بیٹھنے سے زیادہ پسندیدہ ہے؟ فرمایا کہ ہاں، وہ جس قدر ہو سکے سمٹ کر بیٹھے، ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ عورت دو رکعتوں پر مرد کی طرح بیٹھے یا اپنا بایاں پیر سرین کے نیچے سے نکال دے؟ فرمایا کہ ان میں سے کوئی صورت بھی اس کے لیے نقصان دہ نہیں بشرطیکہ وہ سمٹ کر رہے۔(۱)

---

(۱) ابن أبي شيبة :۱/۲۴۲

اس میں حضرت عطاء نے عورت کی نماز کا وہ بنیادی و مرکزی نقطہ بیان کر دیا ہے، جس پر عورت کی نماز کا طریقہ قائم ہے اور وہ ہے ستر و پردے کا لحاظ، اس لیے جس صورت و شکل میں یہ بات زیادہ حاصل ہوگی، وہ اس کے حق میں مطلوب ہوگی۔

عورت کے سجدے کی کیفیت اور اس کی حکمت

مثلاً احادیثِ رسول صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے تحت ہم نے دو نمبر پر جو حدیث پیش کی ہے، اس میں فرمایا گیا ہے کہ ''عورت سجدے میں پیٹ کو رانوں سے ملا کر رکھے اس طرح کہ زیادہ سے زیادہ پردہ ہو جائے''، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے رسول صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا منشأ عورت کو مذکورہ کیفیت سے سجدہ کرنے کا حکم دینے سے یہ ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ مستور و پوشیدہ رہے۔

عورت کو ''سبحان اللّٰہ'' کہنے سے منع کرنے کی وجہ

اسی طرح ساتویں حدیث، جو بخاری و مسلم کے حوالہ سے گذری ہے، اس میں آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے عورتوں کو ضرورت کے موقعے پر تالی بجانے کی اجازت دی ہے اور ''سبحان اللّٰہ'' کہنے کی اجازت نہیں دی؛ بل کہ مردوں کے ساتھ اس کو مخصوص قرار دیا ہے، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ عورت کا آواز بلند کرنا ستر اور پردے کے خلاف ہے۔

چناچہ محدثِ جلیل حضرت علامہ ابن حجر عسقلانی رَحِمَہُ اللہُ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

''وکان منع النساء من التسبیح لأنها مأمورة بخفض صوتها في الصلاة مطلقاً لما یخشیٰ من الإفتتان''[1]

(عورتوں کو سبحان اللہ کہنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ ان کو فتنے

(۱) فتح الباري: ۳/۷۷

کے اندیشے سے نماز میں مطلقاً اپنی آواز کو پست رکھنے کا حکم دیا گیا ہے)

اسی طرح علامہ عینی رحمہ اللہ شارحِ بخاری فرماتے ہیں:

"وإنما كره لها التسبيح لأن صوتها فتنة، ولهذا مُنِعَتْ من الأذان والإمامة والجهر بالقراءة في الصلاة "(۱)

(عورتوں کو سبحان اللہ کہنا اس لیے مکروہ ہے کہ ان کی آواز فتنہ ہے، اسی لیے ان کو اذان دینے، امامت کرنے اور نماز میں زور سے قرأت کرنے سے منع کیا گیا ہے)

علامہ ابن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"إنما كره التسبيح للنساء، وأبيح لهن التصفيق من أجل أن صوت المرأة رخيم في أكثر النساء، وربما شغلت بصوتها الرجال المصلين معها". (۲)

(عورتوں کے لیے سبحان اللہ کہنا مکروہ اور تالی بجانا جائز اس لیے ہوا کہ عورت کی آواز اکثر کے لحاظ سے نرم ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کی آواز، اس کے ساتھ نماز پڑھنے والے مردوں کو اپنے میں مشغول کرسکتی ہے۔)

اور شارحِ مؤطا علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"وقال القرطبي: القول بمشروعية التصفيق للنساء هو الصحيح خبراً ونظراً، لأنها مأمورة بخفض صوتها في الصلاة مطلقاً لما يخشىٰ من الإفتنان. "(۳)

---

(۱) عمدة القاري في شرح البخاري: ۱۲/۳ ۷ــ

(۲) التمهيد: ۱۰۸/۲۱

(۳) شرح الموطا للزرقاني: ۴۷۱/۱

(قرطبی نے فرمایا کہ عورتوں کے لیے تالی بجانے کی مشروعیت ہی صحیح قول ہے، نقلاً بھی عقلاً بھی؛ کیوں کہ ان کو فتنے کے اندیشے سے نماز میں مطلقاً اپنی آواز کو پست رکھنے کا حکم دیا گیا ہے)

فقہا میں سے علامہ ابن نجیم اور علامہ ابن الہمام رحمہما اللہ وغیرہ نے بھی یہی بات اس حدیث کے بارے میں فرمائی ہے۔(۱)

عورت کو گھر میں نماز پڑھنے کے حکم کی مصلحت

اور پانچ نمبر پر ابوداؤد کی جو روایت درج کی گئی ہے، اس میں عورت کو گھر میں بھی اندر کے حصوں میں نماز پڑھنے کو افضل قرار دیا گیا ہے، اس کی وجہ بھی وہی پردہ ہے۔

چنانچہ مشہور و معروف محدث حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ شرحِ ابوداؤد میں اس کی وجہ یہی بیان کرتے ہیں کہ عورت کے احکام کا مبنیٰ ستر اور پردے پر ہے اور گھر میں نماز پڑھنے میں اس کے پردے اور ستر کا کمال ہے۔(۲)

عورتوں کی آخری صف افضل کیوں؟

نمبر چھ پر جو حدیث گزری ہے، جس میں عورتوں کی پہلی صف کو بدتر اور آخری صف کو بہتر قرار دیا ہے، اس کی وجہ میں علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”جو عورتیں مردوں کے ساتھ جماعت میں حاضر ہوں، ان کی آخری صفوں کو افضل قرار دیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں عورتیں مردوں سے اختلاط، ان کو دیکھنے اور ان کے حرکات وغیرہ سے ان کی طرف دل مائل ہونے سے دور اور محفوظ ہوں گی۔“(۳)

---

(۱) دیکھو: فتح القدير:۱/۲۶۰، بحر الرائق:۱/۲۷۰، شامي:۱/۴۶

(۲) بذل المجهود شرح أبي داؤد :۱/۳۲۰

(۳) شرح مسلم للنووي۱/۱۸۲

اوپر کی تفصیلات سے یہ بات خوب واضح ہوجاتی ہے کہ ان سب احادیث وآثار کا مقصد ومنشا عورت کو پردے اور ستر میں رکھنا ہے، جیسا کہ اس کی فطرت ومزاج کا تقاضا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا زریں ارشاد

یہاں تک پہنچنے کے بعد مجھے حضرت سیدنا امام شافعی رحمہ اللہ کی کتاب ''الأم'' دیکھنے کی سعادت حاصل ہوئی، اس میں امام موصوف نے عورت کی نماز کی کیفیت بیان کرتے ہوئے، وہی بات ارشاد فرمائی ہے، جو اوپر بیان ہوئی۔ میں اس کو یہاں آپ ہی کے الفاظ میں نقل کرتا ہوں؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

''وقدأدّب اللّٰه تعالیٰ النساءَ بالإستتار، وأدَّبَهُنَّ بذٰلک رسولُ اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم، وأحبُّ للمرأة في السجود أن تَضُمَّ بعضَها إلیٰ بعض، وتلصق بطنَها بِفَخِذَيْها، وتسجُدَ كأسْتَرِ ما يَكُوْنُ لها، وهكذا أَحَبُّ لها في الركوع، والجلوس، وجميع الصلوة أنْ تَكُوْنَ فيها كأَسْتَرِ ما يَكُوْنُ لها، وأحبَّ أن تكفت جلبابها، وتجافيه راكعةً وساجدةً عليها لئلا يصفها ثيابها.'' (۱)

(تحقیق کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو پوشیدہ اور مستور رہنے کی تعلیم دی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کو اس کی تعلیم دی ہے اور عورت کے لیے اس بات کو پسند فرمایا کہ وہ سجدے میں اپنے بعض حصے کو بعض سے اور اپنے پیٹ کو رانوں سے ملا کر رکھے اور اس

(۱) کتاب الأم للإمام للشافعي رحمہ اللہ: ۱/۱۱۵

طرح سجدہ کرے کہ اس کے حق میں زیادہ سے زیادہ پردہ ہو جائے؛ نیز اسی
طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے لیے رکوع اور جلسے اور پوری
نماز میں اس بات کو پسند فرمایا ہے کہ وہ اس انداز سے نماز پڑھے کہ زیادہ
سے زیادہ مستور و پوشیدہ رہے اور یہ بھی پسند فرمایا کہ وہ اپنی چادر کو سمیٹ
لے اور چادر کو رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے اپنے اوپر ڈھیلا رکھے، تاکہ اس
کے کپڑے (چست ہونے کی وجہ سے) اس کی تصویر نہ کھینچیں)

حاصلِ کلام یہ کہ ان احادیث اور آثار سے بطور قدرِ مشترک یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مرد و عورت کی نماز میں فرق ہے اور یہ فرق اس بات پر مبنی ہے کہ عورت زیادہ سے زیادہ مستور و پوشیدہ رہے۔

ایک ضروری وضاحت

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ "پردہ" جس کو عربی میں حجاب کہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ عورت کسی نامحرم مرد کے سامنے نہ آئے اور "ستر" جس کا ہماری اوپر کی تحریر میں بار بار ذکر آیا ہے، اس سے یہ حجاب مراد نہیں ہے؛ بل کہ ستر کا تعلق خود عورت کی ذات سے ہے، خواہ کوئی مرد سامنے ہو یا نہ ہو، جیسے خود مرد کے لیے بھی ستر کا حکم ہے کہ وہ ناف سے لے کر گھٹنوں تک کا حصہ چھپائے رکھے اور نماز میں بھی اس کا چھپانا ضروری ہے، خواہ رات کی اندھیری میں، یا تنہا کسی جگہ میں وہ نماز پڑھ رہا ہو۔

معلوم ہوا کہ ستر کا تعلق خود اس کی ذات سے ہے، خواہ کوئی اس کو دیکھ رہا ہو یا نہ دیکھ رہا ہو، اسی طرح عورت کے حق میں ستر کا لفظ جو استعمال کیا گیا ہے، اس کے یہی معنے ہیں کہ وہ حتی الامکان اپنے آپ کو پوشیدہ رکھے اور اپنے افعال و حرکات سے بھی بے پردگی ظاہر نہ ہو اور اس کو کوئی دیکھ رہا ہو یا نہ دیکھ رہا ہو، بہر حال اس کے لیے یہ حکم

ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ وہ نماز میں سراپا شرم وحیا بنی ہوئی ہو، یاد رہے کہ لغت میں ''ستر'' کے ایک معنی حیا اور شرم کے بھی آتے ہیں؛ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ''مال فلانٌ سِترٌ و لا حِجرٌ'' (یعنی فلاں کو نہ حیا ہے نہ عقل ہے)، اس میں ستر سے مراد حیا ہے اور حجر سے مراد عقل ہے۔(۱)

حضراتِ علما کا ادراک وفہم

اسی منشا ومقصد کو سامنے رکھتے ہوئے حضراتِ علما وائمہ نے جہاں عورت کی نماز کا طریقہ اور دیگر احکام بیان فرمائے ہیں، وہاں انہوں نے ہر جگہ اس کو ملحوظ رکھا ہے کہ عورت زیادہ سے زیادہ مستور و پوشیدہ رہے اور اس کے ارکان وافعال کی ادائیگی بھی ستر و پردے کی ضامن ہو۔ یہ دراصل ان حضرات کے درک وفہم کا نتیجہ اور ان کی دِرایت وتَفَقُّہ کا ثمرہ ہے، اسی تفقہ ودرایت سے کام لیتے ہوئے ''سیدنا امام اعظم'' رحمہ اللہ کے شاگرد رشید ''حضرت امام محمد رحمہ اللہ '' نے فرمایا کہ ضرورت کے موقع پر نماز میں عورت کو، جو تالی بجانے کی اجازت دی گئی ہے، اگر عورت اس کو بھی ترک کردے، تو ہمارے نزدیک بہتر اور پسندیدہ بات ہے۔(۲)

ممکن ہے تفقہ ودرایت سے خالی اور محروم، کسی شخص کو امام محمد رحمہ اللہ کی یہ بات حدیث کے خلاف نظر آتی ہو؛ مگر خداوند تعالیٰ نے جس کو نورِ بصیرت اور دیدۂ حقیقت بیں عطا فرمایا ہو، وہ سمجھ سکتا ہے کہ یہ حدیث کے خلاف نہیں؛ بل کہ منشائے حدیث کے عین مطابق ہے؛ کیوں کہ عورت کو جب ''سبحان اللّٰہ'' کہنے سے اس لیے منع کیا گیا کہ اس کی آواز سے فتنے کا اندیشہ ہے، تو تالی بجانے سے پرہیز کرنا، اس منشائے نبوی کی تکمیل ہی ہوگی، نہ کہ اس کی خلاف ورزی، بہر حال! ائمہ وعلما نے

(۱) لسان العرب: ۴/۳۴۴

(۲) کتاب الآثار: ۴۵

اس منشا کو خوب سمجھ کر ہر جگہ اس کو ملحوظ رکھا ہے، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

ایک حقیقت

مگر ایک بات یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ان ائمہ وعلما نے محض اپنی رائے اور قیاس سے نماز کا طریقہ مقرر نہیں فرمادیا؛ بل کہ بات یہ ہے کہ نماز ایک عملی چیز ہے، جس کو صحابہ سے تابعین، پھر ان سے ان کے بعد آنے والے لوگ عملی طریقے پر یکے بعد دیگرے لیتے آئے ہیں، اس طرح یہ طریقۂ نماز آج تک توارث وتعامل سے چلا آرہا ہے اور اس طریقے کا صحیح ہونا، ان علما کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، جنھوں نے اب سے بہت پیشتر تابعین وتبعِ تابعین سے اس کو حاصل کر کے اپنی کتابوں میں درج کردیا ہے؛ لہٰذا ہر ہر جزیئے کا، حدیث میں ملنا کوئی ضروری نہیں؛ بل کہ یہ متوارث ومتواتر عمل ہی اس کے لیے کافی وافی ثبوت ہے اور اس کی صحت پر وہ چند احادیث وآثار صاف وواضح دلیلیں ہیں، جو اوپر ذکر کیے گئے ہیں۔

عورت اور مرد کی نماز میں فرق کے بارے میں دیگر ائمہ کا مسلک

اس رسالے میں اصل مقصود احناف کا مسلک بیان کرنا ہے، اس لیے جہاں ہم آگے چل کر طریقۂ نماز بیان کریں گے، تو احناف ہی کے نقطۂ نظر سے اس کو پیش کریں گے؛ لیکن جب یہاں یہ بحث آگئی ہے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے، تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اتنی بات دیگر ائمہ کے کلام سے بھی ثابت کردی جائے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق کے صرف احناف ہی قائل

نہیں ؛ بل کہ دیگر ائمہ بھی اس کے قائل ہیں۔

ہم نے اوپر امام شافعی رحمہ اللہ کی تحریر پیش کی ہے، جس سے ثابت ہوا کہ خود امام شافعی رحمہ اللہ بھی مرد وعورت کی نماز میں فرق کے قائل ہیں ،اس کے علاوہ کچھ اور تصریحات بھی ملاحظہ فرمالیں۔

شافعی مسلک

شافعی مسلک کے مشہور ومعروف فقیہ ومحدث علامہ نووی رحمہ اللہ اپنی کتاب "المنهاج" میں مرد کا طریقۂ نماز بتانے کے بعد فرماتے ہیں:

" وتضم المرأة والخنثىٰ" (کہ عورت اور مخنث اعضا کو ملائے رکھے)(۱)

"مغنى المنهاج شرح المنهاج " میں اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے:

" أي بعضها إلى بعض في ركوعهما وسجودهما ، بأن تلصقا بطنهما بفخديهما ، لأنه أسترلها وأحوط له ". (۲)

(وہ دونوں (عورت وخنثی) بعض اعضا کو بعض سے ملائیں، اپنے رکوع اور سجدے میں، اس طرح کہ اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے ملا دیں؛ کیوں کہ یہ عورت کے لیے زیادہ پردے کا سبب اور خنثی کے لیے زیادہ احتیاط کا باعث ہے)

روضۃ الطالبین میں امام نووی رحمہ اللہ نے رکوع کی کیفیت میں لکھا ہے :

"ويجافي الرجل مرفقيه عن جنبيه ،ولا تجافي المرأة والخنثىٰ."(۳)

---

(۱) المنهاج علىٰ هامش مغني المحتاج:۱/۱۷۳

(۲) مغني المحتاج:۱/۱۷۳

(۳) روضة الطالبين: ۱/۲۵۰

(مرد اپنی کہنیاں اپنے بازؤں سے الگ رکھے اور عورت الگ نہ رکھے اور نہ خنثیٰ الگ رکھے)

اور اسی میں سجدے کی کیفیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ویرفع الرَجُل مرفقیه عن جنبیه و بطنه عن فخذیه، والمرأة تضم بعضها إلی بعض."(۱)

(مرد اپنی کہنیوں کو اپنے بازؤں سے اور اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے اُٹھا کر رکھے اور عورت بعض حصے کو بعض سے ملا کر رکھے)

اسی طرح شافعی مسلک کے معروف عالم "امام غزالی رحمہ اللہ" نے "احیاء العلوم" اور "بدایۃ الہدایہ" میں مرد و عورت کی نماز میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ عورت رکوع میں اپنی کہنیوں کو بازؤوں سے ملا کر رکھے اور مرد الگ کر کے رکھے اور سجدے میں عورت مرد کی طرح کہنیوں کو بازؤں سے الگ اور پیروں کے درمیان جگہ نہ رکھے؛ بل کہ ملا کر رکھے۔(۲)

مالکی مسلک

ابن ابی زید کے رسالے کی شرح میں ابوالحسن مالکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"(وهي) أي امرأة (في هيئة الصّلوة مثلهٗ) أي مثل الرجل غيرَ أنها تنضمُّ ، ولا تفرج فخذيها ، ولا عضديها ، و تكون منضمةً منزويةً في جلوسها وسجودها و أمرها كله."(۳)

---

(۱) روضة الطالبين: ۲۵۰/۱

(۲) إحياء العلوم: ۱۵۴/۱، بداية الهدايه علیٰ هامش مراقي العبودية: ۴۶-۴۷

(۳) شرح الرسالة على هامش كفاية الطالب الرباني: ۲۱۷/۱-۲۱۸/۱

(اور عورت نماز کے طریقے میں مرد ہی کی طرح ہے؛ مگر وہ مل ملا کر نماز پڑھے اور اپنی رانیں اور بازو کھول کر نہ رکھے اور جلسہ، سجدہ اور تمام حالات میں ملی ہوئی اور سُکڑی ہوئی ہو)

نیز نماز میں عورت کہاں تک ہاتھ اُٹھائے گی؟ اس کے بارے میں امام قرافی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: ''وہ مرد سے کم ہاتھ اُٹھائے اور اس پر اجماع نقل کیا ہے''۔(۱)

حنبلی مسلک

امام منصور البہوتی الحنبلی رحمہ اللہ فقہِ حنابلہ کی مشہور کتاب '' المقنع'' کی شرح ''الروض المربع'' میں فرماتے ہیں:

''(والمرأة مثله) مثل الرجل في جميع ماتقدم حتىٰ في رفع اليدين لكن تنضم نفسها في الركوع والسجود وغير هما، فلا تتجافىٰ، وتسدل رجليها في جانب إذاجلست، وهو أفضل أو متربعة ، وتسر بالقراءة وجوباً ، إن سمعها أجنبي.(۲)

(عورت تمام امور میں، جو اوپر گذرے ہیں مرد کی طرح ہے، حتی کہ رفعِ یدین میں بھی؛ لیکن وہ اپنے آپ کو رکوع، سجدے اور دوسرے امور میں ملائے رکھے ؛ لہٰذا (مرد کی طرح) کھل نہ جائے اور جب بیٹھے، تو پیروں کو ایک طرف نکال دے اور یہ افضل ہے، یا چوزانو بیٹھے اور اگر کوئی اجنبی سن رہا ہو، تو قرأت وجوبی طور پر آہستہ کرے)

---

(۱) الثمر الداني شرح رسالة القيرواني:۱/۱۰۲، كفاية الطالب الرباني :۱/ ۳۲۷

(۲) الروض المربع:۱۸۳

نیز علامہ ابن الجوزی حنبلی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''أحکام النساء'' میں فرمایا کہ

''والمرأة في جميع ماذكرنا كالرجل، إلا أنها تجمع نفسها في الركوع ،والسجود، وتسدل رجليها في الجلوس، فتجعلها في جانب يمينها ، أو تجلس متربعةً.(۱)

(اور عورت اُن تمام باتوں میں جو ہم نے ذکر کیا ہے، مرد ہی کی طرح ہے، سوائے اس کے کہ وہ رکوع اور سجدہ میں اپنے آپ کو سمیٹے گی، اور بیٹھنے میں اپنے پیروں کو داہنی جانب نکال دے گی، یا چوزانوں بیٹھے گی)

عورت نماز میں زور سے قرأت کرسکتی ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہ حنبلی کی معروف و مستند کتاب ''المبدع'' میں لکھا ہے:

''وأما المرأة فإن لم يسمعها أجنبي، فقيل: تجهر كالرجل ، و قيل: يحرم، قال أحمد: لاترفع صوتها، قال القاضي: أطلق المنع .(۲)

(اور رہی عورت، تو اگر کوئی اجنبی نہ سن رہا ہو، تو کہا گیا ہے کہ وہ مرد کی طرح زور سے پڑھے اور کہا گیا کہ زور سے پڑھنا اس کے لیے حرام ہے، امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ ''وہ اپنی آواز بلند نہ کرے''، قاضی نے فرمایا کہ ''امام احمد نے یہ بات مطلقاً بیان کی ہے'')

اور اسی '' المبدع''میں عورت کی نماز کا طریقہ اس طرح بیان کیا گیا ہے:

''والمرأة كالرجل في ذلک كله إلا أنها تجمع نفسها

(۱) أحكام النساء:۲۶

(۲) المبدع:۱/۴۴۴

في الركوع والسجود ،وتجلس متربعةً،وتسدل رجليها ، فتجعلهما في جانب يمينها ". (۱)

(اورعورت اُن تمام باتوں میں مرد ہی کی طرح ہے،سوائے اس کے کہ وہ رکوع اورسجدے میں اپنے آپ کوسمیٹے گی اور بیٹھنے میں چو زانوں بیٹھے گی یا اپنے پیروں کودہنی جانب نکال دے گی)

ہم نے یہاں شافعی ، مالکی و حنبلی تینوں مسالک کی معتبر و مستند کتابوں کے حوالے سے بتایا ہے کہ ان تمام مسالک میں بھی مرد وعورت کی نماز میں فرق کوتسلیم کیا گیا ہے اوراحناف کا مسلک تو واضح ہے !اوراس رسالے میں بھی اسی پر بحث ہے؛ لہٰذا ائمۂ اربعہ کے مسالک میں یہ بات متفقہ طور پرتسلیم کی گئی ہے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے؛ البتہ وہ کیا کیا فرق ہیں ؟ اورعورت کی نماز کی مکمل صورت کیا ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہوسکتا ہے؛ چنانچہ بعض جزئیات میں اس بارے میں فقہانے اختلاف کیا ہے ؛مگر یہ بحث اس وقت ہمارے موضوع سے خارج ہے؛ کیوں کہ یہاں صرف یہ ثابت کرنا تھا کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ایک متفقہ بات ہےاور تمام فقہانے اس کا لحاظ کیا ہےاور یہ بات الحمدللہ خود ان مسالک کی معتبر کتب سے بخوبی ثابت ہوگئی ؛ لہٰذا ہم آگےصرف حنفی فقہ کی رو سےعورت کی نماز کا طریقہ واحکام پیش کریں گے۔

عورت کی نماز کا طریقہ

اب ہم فقہائے کرام کے کلام سے فقہ حنفیہ کے مطابق عورت کی نماز کا طریقہ بیان کریں گے؛مگر چوں کہ مکمل طریقہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ؛ بل کہ صرف ان موقعوں کو بتانا ہے،جن میں مرد وعورت کی نماز میں فرق ملحوظ رکھا گیا ہے؛ لہٰذا ان

(۱) المبدع:۱/۳۷۳

موقعوں کو بیان کرنے پر اکتفا کریں گے اور ساتھ ہی مرد کے لیے ان موقعوں کا کیا حکم ہے، اس کو بھی پیش کریں گے۔

تکبیرِ تحریمہ میں ہاتھ اٹھانے کا طریقہ

نماز تکبیر تحریمہ سے شروع ہوتی ہے، اس میں ہاتھ اٹھانا سنت ہے، مرد کے لیے تو کانوں کی لو تک ہاتھ اٹھانا سنت ہے اور عورت کے لیے مسئلہ یہ ہے کہ وہ کندھوں تک اپنے ہاتھ اٹھائے۔ (۱)

اس کی تائید حضرت امّ درداء رضی اللہ عنہا صحابیہ خاتون کے عمل سے ہوتی ہے کہ وہ ہاتھ کندھوں تک اٹھاتی تھیں، جیسا کہ اس کا حوالہ گزر چکا ہے؛ نیز ایک مرفوع حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس کو طبرانی نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرد اپنے کانوں تک ہاتھ اٹھائے اور عورت اپنی چھاتیوں تک اٹھائے۔ (۲)

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں ایک راویہ ام یحیی بنت عبد الجبار ہے جس کو میں نہیں جانتا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں۔ (۳)

لہٰذا یہ روایت ایک روای کے مجہول ہونے کی وجہ سے کمزور ہوگی، تاہم تائید وتقویت کے لیے لی جاسکتی ہے اور مونڈھوں اور چھاتیوں میں کچھ زیادہ فاصلہ نہیں ہے، اس لیے دو روایتوں میں اختلاف کا شبہ نہ کیا جائے۔ اس کے بعد یہ بھی سن لیجیے کہ عورت کے لیے علما نے یہ حکم کیوں دیا ہے کہ وہ مونڈھوں تک ہاتھ اٹھائے؟ اس

---

(۱) البحر الرائق:۱/۳۲۲، الهداية :۱/۸۴، بدائع الصنائع:۱/۱۱۹. الجوهرة النيرة: ۱/۷۰، شامي:۱/۵۰۴

(۲) المعجم الكبير للطبراني: ۲۲/۱۹

(۳) مجمع الزوائد: ۲/۱۰۳

کی وجہ صاحبِ ہدایہ لکھتے ہیں کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ پردہ ہے۔(۱)

ہاتھ باندھنے کا طریقہ

تکبیرِ تحریمہ کے بعد قیام میں ہاتھ باندھنا سنت ہے ،مردوں کے لیے اس کا مسنون طریقہ فقہائے حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھے اور چھوٹی انگلی اور انگوٹھے سے کلائی پر حلقہ بنالے اور عورت کے لیے طریقہ یہ ہے کہ ''وہ اپنے دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر سینے کے اوپر رکھے اور حلقہ نہ بنائے ؛بل کہ صرف ہاتھ پر ہاتھ رکھ لے''۔(۲)

اوراس کی وجہ بھی وہی ہے، جواوپر عرض کر چکا ہوں کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ پردہ ہے؛ چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''لأنه أستر لها، فيكون في حقّها أولىٰ''(۳)

(کیوں کہ یہ عورت کے لیے زیادہ پردے کا سبب ہے؛ لہٰذا اس کے حق میں یہ بہتر ہوگا)

اسی طرح علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ حاشیہ شرح وقایہ میں فرماتے ہیں کہ'' ہمارے احباب نے عورت کے لیے اس کو اختیار کیا ہے؛ کیوں کہ ہاتھ کا سینہ پر رکھنا عورت کے حق میں زیادہ پردے کا سبب ہے۔(۴)

رکوع کا طریقہ

رکوع کا طریقہ مرد کے لیے یہ ہے کہ وہ:

---

(۱) الهداية:۱/۸۴

(۲) البحر الرائق:۱/۳۳۹،الجوهرة النيرة :۱/۵۷، درمختار مع الشامي : ۱/۴۸۷، الفقه على المذاهب الأربعة :۱/۲۴۲

(۳) البحر الرائق:۱/۳۰۳

(۴) عمدة الرعاية:۱/۱۴۴

(۱) پورے طور پر جھک جائے کہ گردن پیٹھ اور سُرین ایک سیدھ میں ہو جائیں۔
(۲) دونوں ہاتھوں سے اپنے گھٹنے پکڑ لے اور انگلیاں کھلی رکھے۔
(۳) بازؤں کو اپنے پہلو سے جدا رکھے۔
(۴) گھٹنے موڑ کر نہ رکھے؛ بل کہ پنڈلیوں کی طرح سیدھا رکھے۔

اس کے برخلاف، عورت اس طرح رکوع کرے:

''وہ پورے طور پر نہ جھکے؛ بل کہ ذرا سا جھکے، گھٹنوں کو نہ پکڑے؛ بل کہ صرف ان پر ہاتھ رکھے اور انگلیاں ملا کر رکھے، بازو بھی پہلو سے ملا دے اور گھٹنوں کو موڑ کر رکھے''۔(۱)

اور ان سب امور کی وجہ بھی پردے ہی کا اہتمام ہے؛ چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ اس موقعہ پر بحوالہ ''معراج الدرایه مجتبی'' سے نقل کرتے ہیں کہ ''اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے لیے اس میں زیادہ پردہ ہے''۔ اسی طرح علامہ عبدالرحمان الجزیری رحمہ اللہ بھی ''الفقه علی المذاهب'' میں ان امور میں سے بعض کو ذکر کر کے ان کی وجہ یہی پردے کی بات بتاتے ہیں۔

سجدے کا طریقہ

مرد سجدہ اس طرح کرے کہ

۱-تمام اعضا جُدا جُدا ہوں، ہاتھ بغلوں سے اور رانیں پیٹ سے الگ ہوں۔
۲-سُرین کا حصہ اوپر کی طرف ہو۔
۳-ہاتھ زمین پر نہ بچھائے؛ بل کہ اٹھائے رکھے۔
۴-پیروں کے پنجے کھڑا کر کے ان کی انگلیاں قبلہ کی طرف کر دے۔

اور عورت ان تمام امور میں مرد سے مختلف ہے؛ چنانچہ اس کو چاہیے کہ وہ سجدہ

(۱) شامي:۱/۴۹۴و۱/۵۰۴

اس طرح کرے کہ

۱-اس کے تمام اعضا ملے ہوئے ہوں، ہاتھ بغلوں سے، رانیں پیٹ سے ملی ہوئی ہوں۔(۱)

اس کی وجہ علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے درمختار میں یہ لکھا ہے کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ پردہ ہے۔(۲)

اور کتبِ شوافع میں سے "مغني المحتاج" میں بھی یہی لکھا ہے، جیسا کہ اس کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔

۲-سُرین کے حصے کو اوپر کی طرف نہ اٹھائے؛ بل کہ اپنے جسم کو حتی الامکان زمین سے ملا کر پست رکھے، اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے، جو پہلے نمبر پر بحوالہ "مراسیل" ہم نے درج کی ہے۔

۳-اپنے ہاتھوں کو زمین پر بچھا کر رکھے، مرد کی طرح اٹھا کر نہ رکھے۔(۳)

راقم کہتا ہے کہ بعض حدیثوں میں جو آیا ہے: "وكان ينهى أن يفترش الرَجُل"(۴)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے منع فرماتے تھے کہ مرد اپنے ہاتھ بچھا دے) اس سے شاید اسی طرف اشارہ ہے کہ یہ ہاتھ نہ بچھانے کا حکم مرد کے لیے

---

(۱) الدرالمختارمع الشامي:۱/۵۰۴،الفقه على المذاهب:۱/۴۱۴، كنز الدقائق: ۲۵، البحرالرائق :۱/ ۳۳۹

(۲) الدرالمختار مع الشامي:۱/۵۰۴،نیز البحر الرائق: ۳۳۹ ، بدائع الصنائع: ۱/۲۱۰

(۳) الشامي:۱/۵۰۴،بدائع الصنائع:۱/۲۱۰

(۴) مسلم:۱/۱۹۵

ہے،عورت کے لیے نہیں۔

۴-اپنے دونوں پیر ایک طرف (داہنی طرف کو) نکال دے اور اپنے پیروں کو کھڑا نہ کرے۔(۱)

بیٹھنے کا طریقہ

نماز میں بیٹھنے کا طریقہ مرد کے لیے یہ ہے کہ

''وہ اپنا بایاں پیر بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور دایاں پیر انگلیوں کے بل کھڑا کر کے انگلیاں قبلے کی طرف کر دے اور ہاتھ کی نگلیاں گھٹنوں کے قریب ذرا کھول کر رکھے''۔

اور عورت کے لیے طریقہ یہ ہے کہ

''وہ اپنی سُرین کے بَل زمین پر بیٹھے اور اپنے دونوں پاؤں کو داہنی طرف نکال دے اور ہاتھ کی انگلیاں ملا کر رکھے''۔(۲)

صاحبِ ہدایہ وصاحبِ بدائع عورت کو اس طرح بیٹھنے کا حکم دینے کی وجہ وہی بیان کرتے ہیں کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ پردہ ہے۔(۳)

مولانا ایوب ندوی صاحب کے شبہ کا جواب

عورت کے سجدے کی جو کیفیت لکھی گئی ہے، اس پر مولانا ایوب صاحب ندوی بھٹکلی نے ایک اشکال کیا ہے، یہاں مناسب ہے کہ اس کا بھی جواب رقم کر دیا جائے

(۱) البحر الرائق :۱/۲۳۱،شامي:۱/۵۰۴،بہشتی زیور:۲/۱۶

(۲) الشامي:۱/۵۰۴.۵۰۴.البحر:۱/۳۲۱، الجوهرة: ۱/۷۵ ، الآثار للإمام محمد : ۴۴ ، الهداية:۱/۹۳، الأشباه مع الحموي: ۳/۳۸۵

(۳) الهداية:۱/۹۳، بدائع الصنائع: ۱/۲۱۱

مولانا کا کہنا ہے کہ حنفی عورتیں سجدے میں جو دونوں پیروں کو داہنی جانب نکال کر تورک کے ساتھ سجدہ کرتی ہیں، یہ صحیح نہیں۔

ایک تو اس لیے کہ یہ بات خود حضرات فقہائے حنفیہ کی کتابوں سے ثابت نہیں ہوتی اور کسی نے اس کو نہیں لکھا ہے۔

دوسرے اس لیے کہ اس کیفیت کے ساتھ سجدہ کرنے سے زمین پر گھٹنے نہیں لگتے، حالاں کہ حدیث میں سات اعضا پر سجدے کا حکم ہے۔

تیسرے اس لیے کہ سجدے میں مرد کی طرح عورت کو بھی پیروں کی انگلیاں قبلہ رو رکھنا سنت ہے اور تورک کے ساتھ سجدہ کرنے میں یہ سنت چھوٹ جاتی ہے۔

چوتھے اس لیے کہ فقہا نے عورت اور مرد کی نماز میں فرق بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”**لاتنصب أصابع القدمين**“(عورت قدم کی انگلیاں کھڑے نہ کرے) اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت قدم تو کھڑا رکھے گی؛ مگر انگلیاں موڑ لے گی اور مروجہ طریقے میں قدم ہی بچھا دیے جاتے ہیں، جو اس عبارت کے خلاف ہے

یہ خلاصہ ہے ان کے اشکالات کا جو انھوں نے احقر کے ایک پروگرام میں ”بھٹکل“ حاضری کے موقع پر ملاقات کے دوران پیش کیا؛ لہٰذا ان کے مطابق عورت بھی مرد ہی کی طرح سجدہ کرے؛ البتہ مرد سرین کو اونچا کرے گا اور عورت سرین کو پست رکھے گی۔

الجواب : اس کا جواب یہ ہے کہ احادیث اور فقہا کے کلام میں ہمیں اس سلسلے میں یہ بات ملتی ہے کہ عورت کے لیے مسنون طریقہ یہ ہے کہ وہ سجدے میں خوب سمٹ جائے اور دبی دبی اس طرح سجدہ کرے کہ زمین سے اس کا جسم مل جائے اور پیٹ رانوں سے اور بازو پہلو سے مل جائیں؛ کیوں کہ اس میں اس کے لیے ستر کا زیادہ اہتمام ہے اور یہی اس سے مطلوب ہے۔

اب غور طلب بات یہ ہے کہ اگر عورت تورک کرتے ہوئے سجدہ کرے تو یہ بات اس کو زیادہ حاصل ہے یا اس کے بغیر؟ ظاہر یہی ہے کہ تورک کرتے ہوئے سجدہ کرنے میں زمین سے جسم کا چمٹنا اور جسم کا دبے رہنا زیادہ پایا جاتا ہے؛ لہٰذا اسی کو احادیث اور فقہا کے کلام کی روشنی میں سمجھا یا گیا اور اسی کے مطابق عمل جاری ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ فقہاء نے اس کو نہیں لکھا ہے، یہ بات صحیح نہیں، کیوں کہ جب انہوں نے سمٹنے اور دبنے اور زمین سے جسم کو ملا دینے کی بات لکھی ہے تو اس کا مفہوم ومصداق ہی مذکورہ ہیئت وصورت ہے، اور فقہاء کے کلام سے بعد کے دور کے علماء ومفتیان نے یہی سمجھا ہے؛ چناں چہ علامہ عبد الحیؒ لکھنویؒ جیسے محقق نے اور مولانا تھانوی جیسے فقیہ نے اور ان کے علاوہ سبھی علماء نے فقہاء کے کلام کا یہی مطلب سمجھا ہے، الہٰذا معلوم ہوا کہ فقہاء نے اس کو لکھا ہے، اگر چہ تورک کے الفاظ نہیں لکھے، لیکن اس کی جانب مشیر الفاظ لکھے ہیں۔ اور یہ معلوم ہے کہ ہر بات صراحت کی محتاج نہیں ہوتی، بلکہ بعض مواقع پر اشارے وکنائے بھی مفید مطلب ہوتے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ اس صورت میں عورت کے گھٹنے زمین پر نہیں لگتے، اور یہ احادیث کے خلاف ہے تو عرض ہے کہ پورے گھٹنے تو مرد کے بھی نہیں لگتے، اور یہ مراد بھی نہیں ہے بلکہ کچھ حصہ کا لگ جانا کافی ہے، اور کچھ حصہ تو عورت کے گھٹنے کا بھی لگ جاتا ہے اور یہ کافی ہے۔

رہا تیسرا شبہ کہ اس صورت میں انگلیاں قبلہ رخ نہیں رہتیں تو جواب یہ ہے کہ جب عورت تورک کرتے ہوئے اپنے دونوں پیروں کو ملا دے تو یہ سنت ایک حد تک ادا ہو جاتی ہے، جیسے خود جلسہ میں بھی یہ انگلیوں کا قبلہ رو رکھنا سنت ہے اور تورک کے ساتھ جلسہ کرنے والے لوگ اس پر عمل کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ بھی کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے۔

اور آخری اشکال کا جواب یہ ہے کہ فقہاء کہ کلام میں انگلیاں کھڑی نہ کرنے

سے مراد خود قدم کا کھڑا نہ کرنا ہے، کیوں کہ جب فقہاء مرد وعورت کی نماز میں فرق بیان کرتے ہوئے یہ لکھ رہے ہیں کہ عورت انگلیاں کھڑی نہ کرے تو اس کا مطلب یہ ہونا چاہئے کہ یہ کام مرد نہ کرے، اور ظاہر ہے کہ مرد کے لیے بھی یہی حکم ہے کہ وہ انگلیاں کھڑی نہ کرے، بلکہ ان کو حتی الامکان قبلہ رو کر دے، تو آخر فقہاء کے اس کلام میں مرد عورت کے طریقہ میں فرق ہی کیا ہوا؟ لہٰذا یہاں انگلیوں سے مراد خود قدم ہیں، ورنہ کلام لغو ہو جائے گا۔ اسی لیے متعدد حضرات علماء نے اس کلام سے یہی مراد لیا ہے کہ عورت اپنے قدم کھڑی نہ کرے بلکہ زمین پر رکھ دے۔(۱)

عورت کی نماز کے دیگر احکام

یہاں تک طریقۂ نماز کے متعلق بحث تھی۔ اب عورت کی نماز سے متعلق دیگر احکامات پیش کیے جاتے ہیں۔

سترِ عورت

عورت کا پورا بدن ستر ہے، سوائے تین چیزوں کے: چہرہ، ہتھیلیاں اور قدم، یعنی نماز میں اور نماز کے باہر بھی اس کا ڈھانکنا و چُھپانا فرض ہے۔(۲)

مذکورہ تین اعضا کے سوا کوئی حصہ بھی کھلا نہیں ہونا چاہیے؛ چنانچہ حدیث میں ہے:

«أن أسماء بنت أبي بكر دخلتْ على رسول الله ﷺ وعليهاثياب رقاق،فأعرض عنها رسول الله وقال:" يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيضلم يصلح

(۱) اس مسئلے کی پوری بحث کے لیے دیکھیے امداد الأحکام: ۲/۱۰۱ تا ۱۱۱

(۲) الأشباه مع الحموي: ۳/۳۸۲، هدايه: ۱/۷۶

لها أن يرى منها إلاّ هذا وهذا" وأشار إلىٰ وجهه و كفيه. » (۱)

(حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہما ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں باریک کپڑے پہن کر آئیں، تو آپ نے فرمایا کہ "عورت جب بالغ ہوجائے، تو اس کے لیے یہ اچھا نہیں کہ اس کا کوئی حصہ نظر آئے؛ مگر یہ اور یہ" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اشارہ کیا چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف)

معلوم ہوا کہ عورت کا پورا بدن ستر میں داخل ہے، سوائے چہرے اور ہتھیلیوں کے اور بعض علما نے ضرورت اور حرج کا خیال کرتے ہوئے قدموں کو بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے۔(۲)

ہاتھ کو آستین سے نہ نکالے

تکبیرِ تحریمہ کے وقت مرد کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنی ہتھیلیاں آستین سے باہر نکال لے؛ مگر عورت اپنی ہتھیلیاں آستین کے باہر نہ نکالے بل کہ اندر ہی رہنے دے۔(۳)

---

(۱) ابوداؤد:۲/ ۵۶۷۔اس روایت کو دووجہ سے ضعیف قرار دیا گیا ہے، ایک تو اس لیے کہ امام ابوداؤد نے اس کو منقطع قرار دیا ہے، کیوں کہ خالد بن دریک راوی جو اس حدیث کو حضرت عائشہ سے راویت کرتے ہیں انھوں نے حضرت کو نہیں پایا، مگر یاد رہے کہ احناف کے یہاں قرون صحابہ، تابعین و تبع تابعین کا انقطاع جرح نہیں ہے۔(اصول بزدوی:۱۷۱)

دوسرے اس لیے کہ اس کے ایک راوی سعید بن بشیر پر بعض ائمہ نے کلام کیا ہے، مگر معلوم ہونا چاہیے کہ ان کی بہت سے ائمہ نے توثیق بھی کی ہے، سعید القطان نے کہا کہ سچے ہیں، صدوق الحدیث ہیں، ابن عیینہ نے کہا کہ حافظ ہیں، عبدالرحمان بن ابراہیم نے کہا کہ ائمہ نے ان کی توثیق کی ہے، ابوحاتم اور ابوزرعہ نے کہا کہ ان کا مقام صدق ہے۔(تہذیب التہذیب:۴/ ۹-۱۰)

(۲) الهداية:۱/ ۶۷

(۳) الشامي:۱/ ۵۰۴

قرأت آہستہ کرے

نمازیں دو طرح کی ہیں: ایک وہ جن میں بلند آواز سے قرأت کی جاتی ہے، جیسے فجر، مغرب اور عشا، اور بعض وہ ہیں، جن میں آہستہ قرأت ہوتی ہے، جیسے: ظہر اور عصر، مرد کے لیے؛ جب کہ وہ امام ہو، جہری نمازوں میں بلند آواز سے قرأت کرنا واجب ہے اور امام نہ ہو؛ بل کہ تنہا نماز پڑھ رہا ہو، تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے تو بلند آواز سے پڑھے یا آہستہ پڑھے؛ لیکن عورت کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ تمام نمازوں میں قرأت آہستہ کرے، زور سے نہ پڑھے۔ (۱)

امام ابوالحسن مالکی فقہ مالکی کی معتبر کتاب "رسالة ابن أبي زيد" کی شرح میں یہ مسئلہ لکھنے کے بعد کہ "عورت صرف اتنی آواز سے پڑھے کہ دوسرا نہ سن سکے: بل کہ صرف اپنی ذات کو سنائے"، اس کی وجہ یہ لکھتے ہیں کہ "عورت کی آواز بھی عورت، یعنی ستر ہے اور بسا اوقات اس کی آواز سے فتنہ ہو جاتا ہے، اسی لیے باتفاقِ علما وہ اذان نہیں دے سکتی"۔ (۲)

فجر کی نماز جلدی پڑھ لے

احناف کے نزدیک فجر کی نماز میں مردوں کے لیے اِسفار کرنا مستحب ہے، اِسفار کے معنے ہیں روشنی پھیل جانا، مراد یہ ہے کہ جب آسمان پر سفیدی پھیل جائے، و فجر کے لیے کھڑا ہونا مستحب ہے؛ مگر عورت سفیدی ظاہر ہونے سے پہلے اندھیری میں ہی فجر پڑھ لے، جس کو غلس کہتے ہیں، اس کے لیے یہی

---

(۱) البحر الرائق: ۱/۳۲۱ الشامي: ۱/۵۰۴، الأشباه: ۳/۳۸۴

(۲) شرح الرسالة على هامش كفاية الطالب الرباني: ۱/۲۱۷

مستحب ہے۔(۱)

بہ ضرورت تالی بجا سکتی ہے

نماز میں اگر کوئی بات پیش آ جائے، مثلاً نماز کے دوران کوئی شخص دروازے پر دستک دے یا اپنے امام کو سہو ہو جائے، تو مرد "سبحان اللہ" کہہ کر دستک دینے والے کو اپنے نماز میں ہونے کی اطلاع دے اور امام کو سہو پر تنبیہ کرے اور عورت ایسے موقعہ پر تالی بجائے، جیسا کہ احادیث کے تحت اس کا ذکر ہو چکا ہے۔

اور تالی بجانے کا طریقہ بعض علما نے یہ بیان کیا ہے کہ داہنے ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر مارے، ہتھیلی کو ہتھیلی کے اندرونی حصہ پر نہ مارے۔(۲)

اور بعض فقہا نے یہ طریقہ بیان کیا ہے کہ دائیں ہاتھ کی انگلیوں سے بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر مارے۔(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ عام طور پر کھیل تماشے میں ایک ہتھیلی کو دوسری ہتھیلی کے اندرونی حصہ پر مار کر جو تالی بجاتے ہیں، یہ طریقہ نماز میں نامناسب ہے؛ بل کہ علامہ نووی شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے کہ اس طریقے سے تالی بجانے پر نماز فاسد ہو جائے گی۔(۴)

احناف کے نزدیک فاسد تو نہ ہوگی؛ مگر اچھی بات نہیں ہے۔

---

(۱) الشامي :۱/۵۰۴، البحر الرائق :۱/۲۶۰

(۲) شرح مسلم للنووي:۱/۱۷۹

(۳) البحر الرائق: ۲/۱۸، شامي:۱/ ۶۳۸

(۴) شرح مسلم للنووي :۱/۱۷۹

عورتیں جماعت نہ کریں

عورتیں جماعت نہ بنائیں؛ بل کہ تنہا تنہا نماز پڑھیں، اسی میں ان کے لیے بھلائی اور خیر ہے اور جماعت بنانے میں حدیث کی رو سے ان کے لیے خیر و بھلائی نہیں ہے۔ یہ حدیث اور اس کا حوالہ اور اس پر کلام اوپر گذر چکا ہے؛ لہٰذا ان کے لیے جماعت بنانا مکروہ ہوگا، جیسا کہ فقہا نے لکھا ہے۔(۱)

اور جو بعض صحابیہ عورتوں سے جماعت بنانا مروی ہے، یہ کبھی کبھی اور کسی مصلحت سے ہوا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر ان روایات کے تحت عرض کیا ہے۔

عورتیں مسجد میں حاضر نہ ہوں

اوپر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے عورت کے لیے گھر میں نماز پڑھنا افضل اور بہتر قرار دیا ہے اور یہ اُس دور کی بات ہے؛ جب کہ عورتوں میں شرم وحیا، پردے اور حجاب کا کامل اہتمام تھا؛ پھر اس کے بعد شرم وحیا اور پردے کا اتنا اہتمام نہ رہا، تو صحابہ نے عورتوں کو مسجد میں آنے سے روکا اور منع فرمایا۔

چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

«لوأن رسول الله ﷺ رأى ما أَحْدَثَ النساءُ لَمَنَعَهُنَّ المسجد كما مُنِعَتْ نِسَاءُ بني إسرائيل. الخ» (۲)

(اگر رسول اللہ ﷺ ان باتوں کو دیکھتے، جو عورتوں

---

(۱) الأشباه: ۳/۳۸۴، البحر الرائق: ۱/۳۸۲، الدر المختار: ۱/۵۶۵

(۲) مسلم: ۱/۱۸۳، أبو داؤد: ۱/۸۴

نے (بیپردگی وغیرہ کی) پیدا کر لی ہیں، تو مسجد میں آنے سے ان کو ضرور منع فرما دیتے ، جیسے بنی اسرائیل کی عورتوں کو منع کر دیا گیا تھا)

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ جمعہ میں عورتوں کو مسجد سے نکلتے ہوئے دیکھا، تو فرمایا کہ تم اپنے گھروں کی طرف جاؤ یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے ہی میں بعض باتیں ایسی پیدا ہو گئی تھیں، جن کی بنا پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عورتوں کو مسجد میں حاضر ہونے سے منع کیا۔ اب غور کیجیے! کہ اس زمانے میں جب کہ بے پردگی اور بے حیائی عام سے عام تر ہوتی جا رہی ہے اور ہر طرف فتنہ ہی فتنہ نظر آتا ہے، عورتوں کے لیے کیسے اجازت دی جا سکتی ہے کہ وہ مسجد میں حاضر ہوں ؛ لہٰذا ان کو مسجد میں نہ آنا چاہیے اسی کو فقہائے حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔(۲)

البتہ فقہا نے بوڑھی عورت کو اجازت دی ہے؛ مگر احناف میں سے متاخرین نے بوڑھی عورتوں کو بھی منع کیا ہے اور اسی پر فتویٰ دیا ہے؛ البتہ بہت ہی بوڑھی عورت جس کی طرف میلان نہ ہوتا ہو، وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔(۳)

یہاں یہ بھی عرض کر دینا ضروری ہے کہ بعض کتبِ فقہ میں بوڑھی عورتوں کو صرف مغرب، عشا اور فجر میں مسجد میں حاضر ہونے کی اجازت امام اعظم رحمہ اللہ سے نقل کی گئی ہے۔(۴)

---

(۱) مجمع الزوائد:۱/۱۵۶

(۲) الهداية:۱/۱۰۵، درمختار مع شامي:۱/۵۶۶

(۳) درمختار:۱/۵۶۶

(۴) الهداية:۱/۱۰۵

اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ظہر اور عصر میں فساق و فجار لوگ گھومتے پھرتے رہتے ہیں اور شہوت کی شدت سے ممکن ہے کہ یہ فساق بوڑھی عورتوں سے بھی ملوث ہو جائیں ؛ لہٰذا ظہر اور عصر میں بوڑھی عورت کو بھی نکلنے کی اجازت نہیں اور مغرب میں یہ لوگ کھانے میں مشغول ہوتے ہیں اور فجر وعشا میں سونے میں مشغول رہتے ہیں ؛ لہٰذا ان اوقات میں بوڑھی عورت کو مسجد جانے کی اجازت ہے۔(۱)

اس تقریر سے ایک بات یہ معلوم ہوگئی کہ امام اعظم رحمہ اللہ نے بوڑھی عورتوں کو بھی محلِ فتنہ تسلیم کیا ہے، اسی لیے دن میں نکلنے کی اجازت نہیں دی ہے اور رات میں نکلنے کی اجازت بھی اس وجہ سے دی ہے کہ اس زمانے میں فساق و فجار رات کے وقت گھومتے پھرتے نہیں تھے۔

لیکن اِس زمانے میں دن سے زیادہ رات کو فساق و فجار اپنی ہوس کے شکار کے لیے گھومتے رہتے ہیں، تو پھر خود امام اعظم رحمہ اللہ کے مذہب کی رو سے رات میں بھی بوڑھی عورتوں کو نکلنے سے منع کرنا چاہیے، یہی فقہ و تفقہ کا تقاضہ ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ''نہر الفائق'' سے نقل کیا ہے کہ رات میں بوڑھی عورتوں کو نکلنے سے منع کرنا بھی امام اعظم رحمہ اللہ ہی کے قول سے ماخوذ ہے؛ کیوں کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے ان کو نکلنے کی اجازت اس لیے دی تھی کہ فساق رات میں گھومتے نہیں ہیں؛ لیکن جب اِن دنوں میں ان کے فسق کے غلبہ کی وجہ سے وہ رات میں بھی گھومتے پھرتے ہیں؛ بل کہ عورتوں کی تلاش میں رہتے ہیں، تو رات میں دن سے زیادہ منع کرنا چاہیے۔(۲)

---

(۱) الهداية: ۱/ ۱۰۵

(۲) منحة الخالق على البحر الرائق: ۱/ ۳۵۹، ردالمحتار: ۱/ ۵٦٦

الغرض! موجودہ زمانے میں عورتوں کو مسجد میں حاضر ہونے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ واللہ أعلم

بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہے اور اس بنا پر یہ خیال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں عورتوں کو مساجد میں آنے کی دعوت دی جاتی تھی اور یہ کہ عورتوں کو بھی جماعت میں حاضری کا ایسا ہی حکم ہے جیسا مردوں کو ہے؛ اس لیے اس پر اصرار اور اس کے لیے اشتہار کا بھی ان لوگوں کی طرف سے ایک سلسلہ چلتا ہے؛ حالاں کہ کسی بھی حدیث سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ عورتوں کو مساجد میں آنے کا حکم یا اس کی فضیلت ہے، بل کہ زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس زمانے میں (جو کہ خیر و شرم و حیا کا دور تھا) عورتوں کو مساجد میں آنے کی صرف اجازت دی تھی اور اسی اجازت کے ساتھ ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی صاف طور پر بتادیا کہ عورت کے لیے فضیلت اس میں ہے کہ وہ اپنے گھر میں نماز پڑھے۔

چنانچہ حضرت اُم حمید الساعدیہ رضی اللہ عنہا نے ایک موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم عورتیں آپ کے ساتھ نماز پڑھنا چاہتی ہیں؛ مگر ہمارے شوہر ہمیں منع کرتے ہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

" صلا تُكنَّ في بُيوتِكُنَّ خيرٌ من صلا تِكُنّ في دُوَرِكُنَّ، و صلاتكُنّ في دُوَرِكُنّ أفضلُ من صلا تكنّ في مسجد الجَمَاعة "(۱)

(تم عورتوں کی نماز تمہارے گھروں کے اندر اس نماز سے افضل ہے، جو گھروں کے دالان میں ہو اور گھروں کے دالان میں تمہاری نماز افضل ہے، اس نماز

(۱) سنن البيهقي:۳/۱۳۲ ، ابن أبي شيبة:۲/۱۵۷ ، المعجم الكبيرللطبراني: ۲۵/ ۱۴۸، الآحاد و المثاني :۶/۱۵۰

سے، جو مسجدِ جماعت میں ہو)

الغرض! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ واضح کر دیا کہ عورت کے لیے مسجد کے بہ جائے اس کا گھر ہی افضل ہے اور جو اجازت تھی، وہ اُس دور کے لحاظ سے تھی، جب حالات بدل گئے، تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، (جو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے زیادہ مزاج شناس تھے) نے عورتوں کو مسجد میں حاضری سے منع بھی کر دیا اور ہمارے لیے صحابہ بھی لائقِ اتباع ہیں۔

پھر اس حدیث سے ایک خاص بات یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ صحابہ کرام خود اس دور میں بھی اپنی عورتوں کو مساجد میں جانے سے منع کیا کرتے تھے، اسی لیے حضرت اُمِ حمید رضی اللہ عنہا نے آپ کے سامنے اس کا ذکر کیا؛ مگر اس کے با وجود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی؛ بل کہ منع کرنے والوں کی تائید میں یہ بتایا کہ عورتوں کا گھر میں نماز پڑھنا ہی افضل ہے۔

اس سے واضح طور پر سمجھ میں آتا ہے کہ عورتوں کا مساجد میں آنا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا نہیں تھا؛ بل کہ آپ کا منشا ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورتیں مساجد میں نہ آئیں۔

عورت امامت نہ کرے

عورت امامت بھی نہ کرے، نہ مردوں کی نہ عورتوں کی، مردوں کی امامت تو درست ہی نہیں اور اس کی امامت میں نماز پڑھنے والے مردوں کی نماز ہی نہیں ہوتی اور اس پر تمام ائمہ وعلما کا اجماع ہے۔

علامہ ابن حزم الظاہری نے " مراتب الإجماع " میں لکھا ہے کہ

" واتفقوا أن المرأة لا تؤم الرجال ،وهم يعلمون أنها

امرأة ،فإن فعلوا فصلا تهم فاسدة بإجماع. "(۱)

(علما نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ عورت مردوں کی امامت نہیں کر سکتی؛ جب کہ یہ لوگ جانتے ہوں کہ وہ عورت ہے اور اگر انہوں نے ایسا کیا،تو ان کی نماز باجماع و اتفاق فاسد ہے)

اور"الموسوعة الفقهية" میں ہے کہ

" يشترط لإمامة الرجال أن يكون الإمام ذكراً ، فلا تصح إمامة المرأة للرجال، وهٰذا متفق عليه بين الفقهاء. "(۲)

(مردوں کی امامت کے لیے امام کا مرد ہونا شرط ہے؛ لہٰذا عورت کا مردوں کی امامت کرنا صحیح نہیں اور یہ حکم تمام فقہا کے مابین اتفاقی ہے۔)

اور عورت عورتوں کی بھی امامت نہیں کر سکتی، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ "عورت امامت نہ کرے"۔(اس حدیث کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے) اور اس کی تائید ایک مرفوع حدیث سے بھی ہوتی ہے، جو اگر چہ کہ بہت ضعیف ہے،تاہم حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حدیثِ موقوف کو تائید کے لیے لی جا سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ایک لمبی روایت میں ذکر کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: " لا تَؤُمَّنَّ امرأةٌ رَجُلاً "(کوئی عورت کسی مرد کی امامت نہ کرے)(۳)

---

(۱) مراتب الإجماع لابن حزم الظاهري :۲۷

(۲) الموسوعة الفقهية :۶/۲۰۴

(۳) سنن ابن ماجه: ۱/۷۵.راقم کہتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ اس کے راوی ولید بن بکیر ابو جناب کی ائمۂ حدیث نے تضعیف کی ہے،تاہم بعض نے ان کی توثیق بھی کی ہے اور ابن حبان نے ثقات میں ان اس کا ذکر کیا ہے۔..................

ہاں اگر عورت عورتوں کی امامت کرے، تو نماز ہو جائے گی؛ مگر ایسا کرنا مکروہ ہے۔

امام عورت آگے نہ کھڑی ہو

اگر عورت عورتوں کی امامت کرے، تو مردوں کی طرح صف سے آگے بڑھ کر کھڑی نہ ہو؛ بل کہ صف ہی میں درمیان میں کھڑی ہونا چاہیے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ اور ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے کیا تھا اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ یہ آثار اور ان کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔

عورت پر اذان واقامت نہیں ہے

عورت پر اذان اور اقامت نہیں ہے، وہ بغیر اذان اور اقامت کے نماز پڑھے، اس کے لیے اذان حنفیہ و مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے۔(۱)

اور اقامت بھی حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔(۲)

اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی موقوف روایات ہیں،

.........دیکھو: تهذيب الكمال: ۳۱/ ۵، الکاشف: ۲/ ۳۵۰، تهذيب التهذيب: ۱۱/ ر۱۱۵، الثقات: ۹/ ۲۲۳)، اور اس کا دوسرا راوی عبداللہ بن محمد العدوی انتہائی ضعیف ہے، امام بخاری نے اس کو منکر الحدیث اور ابو حاتم نے ''شیخ مجہول'' کہا ہے، اور امام وکیع نے کہا کہ حدیثیں گھڑتا تھا۔ (التاريخ الكبير : ۵/ ۱۹۰، تهذيب التهذيب : ۶/ ۱۹، المجروحین: ۲/ ۹) اور تیسرے علی بن زید بن جدعان ہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے ان کی توثیق کی ہے اور بعض نے تضعیف کی ہے۔ (تهذيب الكمال:: ۲۰/ ۴۳۶-۴۴۰)

(۱) الفقه على المذاهب الأربعة : ۱/ ۳۲۰

(۲) الفقه على المذاهب الأربعة : ۱/ ۳۲۰

جو اوپر گزر چکی ہیں، نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم بغیر اقامت نماز پڑھتے تھے۔(۱)

اور جو بعض روایات میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اذان واقامت کہتی تھیں، یہ کبھی کبھی کسی مصلحت سے کرنے پر محمول ہے۔(واللہ أعلم)(۲)

عورت پر جمعہ کی نماز نہیں

عورت پر جمعہ کی نماز فرض نہیں ہے، وہ جمعہ کے دن اپنے گھر میں ظہر کی نماز ادا کرے گی، ابوداؤد نے حضرت طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

عن طارق بن شهاب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة، عبد مملوک ، أوامرأة ، أو صبي، أومريض (۳)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جماعت کے ساتھ جمعہ ہر مسلمان پر فرض ہے، سوائے چار قسم کے لوگوں کے: ایک غلام، دوسرے عورت، تیسرے بچہ، چوتھے مریض)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ''تلخیص الحبیر'' میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی متعدد حضرات نے تصحیح کی ہے۔(۴)

---

(۱) رواه البيهقي كما في إعلاء السنن عن التلخيص الحبير: ۲/۱۲۵

(۲) الحاكم كذا في الإعلاء: ۲/۱۲۴

(۳) أبو داود: ۱/۱۵۳

(۴) التلخيص الحبير: ۲/ ۶۵

نیز حضرات صحابیات بھی سب کی سب جمعہ میں نہیں آتی تھیں ؛ بل کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ''بہت کم صحابیات جمعہ میں حاضر ہوا کرتی تھیں''۔(۱)

اس حدیث اور حضراتِ صحابیات کے طرزِ عمل سے معلوم ہوا کہ عورت پر جمعہ نہیں ہے، یہی فقہائے احناف کا قول ہے۔(۲)

اور یہی مسلک ائمۂ ثلاثہ ''امام مالک''، ''امام شافعی''، ''امام احمد بن حنبل'' کا بھی ہے، جیسا کہ '' الفقه علي مذاهب الأربعة'' سے ظاہر ہے۔(۳)

عورت پر عید کی نماز نہیں

عورت پر جمعہ کی طرح عید کی نماز بھی نہیں ہے۔(۴)

کیوں کہ عید کی نماز جماعت کے ساتھ ہوتی ہے اور عورت کو جماعت میں حاضر ہونے سے منع کر دیا گیا ہے، جیسا کہ اوپر آپ نے ملاحظہ فرمایا ہے؛ لہٰذا ان پر عید کی نماز فرض نہیں ہے اور نہ ان کو عید گاہ میں جانا چاہیے؛ کیوں کہ عید گاہ جانے میں فتنے کا اندیشہ ہے، جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں۔

ہاں! اس مسئلہ میں سلَف سے اختلاف چلا آ رہا ہے، سلَفِ صالحین میں سے بعض حضرات سے منع منقول ہے، ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے منع نقل کیا گیا ہے۔(۵)

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیة:۶/ ۴۵۸

(۲) شامي:۱/۵۰۴،الأشباه و النظائر :۳/۳۸۲

(۳) الفقه علیٰ مذاهب الأربعة:۱/ ۳۷۸-۳۸۱

(۴) شامي:۱/۵۰۴،الأشباه و النظائر :۳/۳۸۲

(۵) فتح الباري: ۲/۴۷۰

اورحضرت نافع رحمہ اللہ جوحضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کے شاگرد ہیں، اُن کے بارے میں نقل کیا گیا ہے،وہ اپنی عورتوں کو عید میں (عیدگاہ) نہیں لے جاتے تھے۔(۱)

امام محمد رحمہ اللہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ عیدین میں عورتوں کو نکلنے کی اجازت پہلے دی جاتی تھی؛ لیکن اب یہ درست نہیں کہ وہ نکلیں؛ سوائے اس کے جو بہت ہی بوڑھی ہو،اس کے نکلنے میں کوئی حرج نہیں۔ (۲)

اور بعض حدیثوں میں جو یہ آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو بھی عیدگاہ جانے کا حکم دیا،جیسا کہ بخاری ومسلم وغیرہ نے حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں (عورتوں کو) حکم دیتے تھے کہ ہم عیدگاہ جائیں اور جو حیض والی ہو، وہ نماز سے دور رہے اور دعا میں شامل ہوجائے۔(۳)

اس سے اولاً تو وجوب ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ اس میں ان عورتوں کو بھی نکلنے کا حکم دیا گیا ہے، جو سرے سے مکلّف ہی نہیں ہیں، جیسے حائضہ عورت۔(۴)

دوسرے یہ شروع اسلام میں حکم تھا؛ جب کہ مسلمان تھوڑے تھے، بعد میں اللہ کے صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو نکلنے سے منع کردیا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا،تو یہ حکم منسوخ ہوگیا۔(۵)

---

(۱) عبدالرزاق: ۳/۳۰۳

(۲) الحجة علی أهل المدینه:۳۰۶

(۳) بخاری :۱/۱۳۳، مسلم:۱/۲۹۰

(۴) قاله ابن حجرفي فتح الباري:۲/۴۷۰

(۵) الطحاوي:۱/۱۹۲

ویسے علما کے اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں، علامہ شوکانی نے ''نیل الأوطار'' میں پانچ اقوال ذکر کیے ہیں:

۱-عورتوں کا عید کے لیے نکلنا مستحب ہے اور ان علما نے حدیث میں وارد امر کو نُدب واستحباب پر محمول کیا ہے۔

۲-بوڑھی عورت کو مستحب ہے، جوان کے لیے نہیں، امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ کے قول پر۔ جمہور شافعیہ اسی پر ہیں۔

۳-صرف جائز ہے، مستحب نہیں، امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ کا یہی قول ہے۔

۴-مکروہ ہے، امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے سفیان ثوری، ابن المبارک سے یہی نقل کیا ہے، اور امام مالک وابو یوسف رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

۵-حق وواجب ہے، حضرت ابو بکر وعلی وابن عمر سے یہی نقل کیا گیا ہے۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ علمائے حنفیہ کا یہ کہنا کہ عید کے لیے عورتوں کا نکلنا مکروہ ہے، سلَفِ صالحین میں سے متعدد حضراتِ ائمہ کا مختار قول ہے۔ علمائے حنفیہ اس میں متفرد نہیں ہیں، جیسا کہ بعض لوگ عوام کو گمراہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس تفصیل سے یہ بات پوری طرح واضح ہوگئی کہ علمائے حنفیہ کا نقطۂ نظر احادیث کے خلاف نہیں ہے۔

عورت صف میں تنہا کھڑی ہو سکتی ہے

عورت اگر کبھی جماعت میں حاضر ہو اور صف بھری ہوئی ہو اور ساتھ میں کوئی اور عورت صف بنانے کے لیے نہ ہو، تو وہ صف کے پیچھے تنہا کھڑی ہو سکتی ہے اور اس کا تنہا کھڑا ہونا بھی صف ہی کے حکم میں ہوگا۔

---

(۱) نیل الأوطار: ۳۵۴/۲

حدیث میں ہے: " المرأة وحدها صفّ"(۱)

حالاں کہ مرد کے لیے اس کی ممانعت ہے کہ تنہا صف میں کھڑا ہو؛ بل کہ بعض حدیثوں میں فرمایا کہ اس شخص کی نماز ہی نہیں ہوتی، جو صف کے پیچھے کھڑا ہو۔ (۲)

چند شبہات اور اس کے جوابات

اخیر میں چند شبہات کا جواب دے دینا بھی ضروری ہے، جو بعض لوگوں کو اس سلسلے میں خلجان میں مبتلا کر دیتے ہیں:

پہلا شبہ اور اس کا جواب

ایک شبہ یہ دامن گیر ہوتا ہے (جیسا کہ بعض حضرات نے مجھ سے اس شبہے کا اظہار کیا ہے) کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «صلوّا کما رأیتموني أُصلي» (تم اس طرح نماز پڑھو جیسے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح نماز پڑھی ہے، اسی طریقے پر مرد وعورت دونوں کو نماز پڑھنا چاہیے؛ کیوں کہ آپ کا یہ خطاب اور حکم پوری امت کو ہے، جس میں مردوں کی طرح عورتیں بھی داخل ہیں اور مرد وعورت کی نماز میں تفریق کی صورت میں آپ کے اس ارشاد کے خلاف لازم آتا ہے؟

اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی مراد یہ ہے کہ جیسے میں نے تم کو تعلیم دی ہے، ویسے نماز پڑھو، مردوں کو جیسے تعلیم دی ہے، وہ اسی طریقہ پر نماز پڑھیں

---

(۱) فتح الباري: ۲/۲۱۲

(۲) الطحاوي: ۱/۱۹۲، بلوغ المرام: ۳۰

(۳) البخاري: کتاب الأذان: ۸۸، الدارمي: ۱۲۲۵

اورعورتوں کو جس طرح تعلیم دی ہے، وہ اسی کے مطابق نماز ادا کریں؛ ورنہ اس حدیث کا کیا جواب ہوگا، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ ''عورت اس بارے میں مرد کی طرح نہیں ہے''، نیز ان احادیث کا کیا کیجیے گا، جو اوپر درج کی گئی ہیں؟

معلوم ہوا کہ اس کا ظاہری مفہوم مراد نہیں ہے؛ بل کہ اس کا مطلب وہ ہے، جو اوپر ذکر کیا گیا، پھر غور کیجیے! کہ اگر اس کا ظاہری مطلب مراد لیں، تو لازم آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنے والے سارے لوگ اس پر عمل کرتے ہوئے تکبیر بلند آواز سے کہیں اور جہری نمازوں میں سورۂ فاتحہ بھی زور سے پڑھیں اور اس کے بعد کی سورت بھی پڑھیں اور بلند آواز سے پڑھیں، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح نماز پڑھتے تھے؛ حالاں کہ یہ اس کا مطلب نہ کبھی کسی نے نہیں لیا اور نہ لیا جا سکتا ہے۔

اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو تکبیر بلند آواز سے اور قرأت زور سے اس وقت کرتے تھے، جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم امام ہوتے تھے اور اسی کے مطابق امام کو کرنا چاہیے اور مقتدی ہونے کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا؛ اس لیے مقتدی کو اس کی اجازت نہ ہوگی؟

تو میں کہتا ہوں کہ مذکورہ حدیث کی یہ تاویل، خود اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کا مذکورہ بالا ارشاد اپنے ظاہر پر محمول نہیں، بل کہ اس کا مطلب یہ لیا گیا ہے کہ جس طرح تعلیم دی گئی ویسا نماز پڑھو، نہ یہ کہ جیسا مجھ کو دیکھتے ہو ویسا کرو، اگر جیسا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا ویسا کرنے کی اجازت ہوتی، تو تمام مقتدی آپ کی طرح کرنے کے مجاز؛ بل کہ مأمور ہوتے؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

غرض یہ کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس جملے سے یہ بتایا ہے کہ جیسے میری تعلیم ہے، اسی کے مطابق نماز پڑھی جائے؛ لہٰذا مرد کو اس تعلیم پر عمل کرنا چاہیے، جو اس کو دی گئی ہے اور عورت کو اس پر، جو اس کو دی گئی ہے۔

دوسرا شبہ اور اس کا جواب

دوسرا شبہ یہ ہے کہ امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنی صحیح میں حضرت مکحول رَحِمَہُ اللّٰہُ سے نقل کیا ہے کہ حضرت اُمِّ درداء رضی اللہ عنہا نماز میں مردوں کی طرح بیٹھتی تھیں اور وہ بڑی فقیہہ تھیں۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ عورت مردوں کی طرح بیٹھے، نہ کہ اس طریقے پر، جو آج عورتوں نے اختیار کیا ہے؟

اس کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ یہ اُمِّ درداء رضی اللہ عنہا جن کا حوالہ امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے دیا ہے، وہ اُم درداء نامی صحابیہ خاتون نہیں ہیں؛ بل کہ یہ اُمِّ درداء ایک تابعیہ بزرگ خاتون ہیں، جیسا کہ علامہ ابن حجر عسقلانی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے شرحِ بخاری میں اس کی وضاحت کی ہے۔(۲)

لہٰذا ان کا قول و عمل دوسرے مجتہدین؛ بل کہ صحابہ کرام کے مقابلہ میں حجت اور قابل قبول نہیں ہوسکتا اور یہاں تو صرف مجتہدینِ امت اور صحابہ ہی کے خلاف نہیں؛ بل کہ ان کا یہ عمل رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے بھی خلاف ہے، کیوں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت، جس میں رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے عورتوں کے بیٹھنے کا طریقہ بیان کیا ہے، یہ صاف طور پر اُم درداء کے عمل کا رد کرتی ہے؛ لہٰذا

---

(۱) البخاري: ۱/۱۱۴

(۲) فتح الباري: ۳۰۶۲

ان کا عمل حجت نہیں ہوسکتا؛ البتہ ہم خود ام درداء کے عمل میں یہ تاویل کرکے کہ انہوں نے کسی عذر سے ایسا کیا ہوگا، ان کو معذور کہنا اچھا سمجھتے ہیں؛ کیوں کہ یہ حضرت اُم درداء بڑی فقیہہ اور نیک خاتون تھیں اور بڑی زاہدہ عورت تھیں، جیسا کہ ابنِ حبان اور ابنِ حجر رحمہما اللہ نے فرمایا ہے۔(۱)

دوسرے یہ کہ حضرت مکحول رحمۃ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ اُم درداء رضی اللہ عنہا مردوں کی طرح بیٹھتی تھیں، تو بہت ممکن ہے کہ اس سے ان کی مراد بعض کیفیتوں میں مرد کی طرح بیٹھنا ہو، جیسے یہ بھی بعض ائمہ کا مسلک ہے۔ مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک آخری قعدے میں مرد اور عورت دونوں اس طرح بیٹھیں گے کہ دونوں پیر داہنی طرف نکال دیں گے اور سرین کے بل زمین پر بیٹھیں گے؛ مگر اس کے باوجود بعض کیفیتوں میں دونوں کے درمیان فرق انہوں نے کیا ہے؛ چنانچہ آپ نے عورت کو رکوع اور سجدے کی طرح بیٹھنے میں بھی اسی بات کو ملحوظ رکھنے کی ہدایت کی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ مستور رہے، ان کی یہ عبارت اوپر درج کی گئی ہے، ملاحظہ کرلیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک مرد اور عورت کے بیٹھنے کا طریقہ ایک ہونے کے باوجود، بعض کیفیتوں میں فرق ہے، تو ممکن ہیکہ حضرت اُم درداء کا بھی یہی مسلک ہو اور انہوں نے بعض کیفیتوں میں مرد کی طرح بیٹھا ہو اور اسی طرف حضرت مکحول رحمۃ اللہ اشارہ فرماتے ہوں۔

الغرض! اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت اُم دردا پورے طور پر مرد کی طرح بیٹھتی تھیں؛ بل کہ حضرت مکحول رحمۃ اللہ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوسکتا

---

(۱) ثقات ابن حبان: ۵/۵۱۷، تہذیب التہذیب: ۱۲/ ۴۶۷

ہے کہ ام درداء بعض کیفیتوں میں مرد کی طرح بیٹھتی تھیں اور یہ بھی ایک مسلک ہے اور ایک مسلک وہ بھی ہے، جو احناف نے اختیار کیا ہے کہ مرد وعورت کے بیٹھنے کے طریقے میں زیادہ فرق ہے اور ہم نے اوپر عرض کردیا ہے کہ ائمہ کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے اور ہمارا مقصود احناف کے نقطۂ نظر سے عورت کا طریقۂ نماز پیش کرنا ہے۔

ضمیمہ

[نوٹ: غیر مقلدین کے ایک ماہنامے ''التوعیۃ'' دہلی کے شمارہ بابت: مئی ۱۹۹۰ء میں اس کے اڈیٹر ''جناب رفیق احمد سلفی'' نے مرد وعورت کی نماز میں فرق کے عنوان پر ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس سلسلے کی روایات پر ضعف کا حکم لگایا تھا اس پر احقر نے ان کے نام ایک خط میں تنقید کی تھی، جو مفید ہونے کی وجہ سے بطورِ ضمیمہ شاملِ اشاعت کیا جارہا ہے۔ [محمد شعیب اللہ خان]

بخدمت ''جناب رفیق احمد سلفی صاحب'' زید مجدہ اڈیٹر ماہنامہ ''التوعیۃ''

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

مزاج بخیر ہونگے!

''التوعیۃ'' مئی ۱۹۹۰ء کا شمارہ نظر سے گذرا، جس میں آپ نے ''مرد وعورت کی نماز میں فرق واختلاف'' کے متعلق ایک سوال کے جواب میں ان تمام روایتوں کو ضعیف اور نا قابلِ احتجاج قرار دیا ہے، جو مرد وعورت کی نماز میں فرق بیان کرتی ہیں، اس پر میری کچھ گذارشات ہیں، امید ہے کہ آپ اس پر سنجیدگی سے غور فرمائیں گے۔

۱ – ''إذا جلست المرأة في الصلاة وضعت فخذها علیٰ فخذها

الأخریٰ الخ'' جو بیہقی نے ابو مطیع الحکم بن عبد اللہ البلخی کے طریق سے روایت کی ہے، اس کو آپ نے ابو مطیع کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے اور آپ نے اس راوی کے متعلق جرحوں کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کیا ہے؛ مگر تعجب ہے کہ آپ نے اس راوی کی تعریف سے قطعاً گریز واحتراز کیا؛!! حالانکہ کسی راوی کے بارے میں ائمہ نے اختلاف کیا ہو، تو صرف ایک کو ذکر کرنا علمی دنیا میں عیب شمار کیا جاتا ہے۔

علامہ ذہبی نے ابان بن یزید کے ترجمے میں ابن الجوزی پر رد کرتے ہوئے اسی کو لکھا ہے:

'' لم يذكر أقوال من وثّقه، وهذا من عيوب كتابه، يسرد الجرحَ ويَسْكُتُ عن التوثيق''.(۱)

ابو مطیع الحکم بن عبد اللہ البلخی کے معاصر اور بہت قریب سے ان کو دیکھنے والے مشہور ومعروف محدث امام ابن المبارک رحمہ اللہ کا معاملہ ابو مطیع کے ساتھ کیا تھا؟ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

'' كان ابن المبارك يُعَظِّمُهُ ويُبَجِّلُهُ لدينه وعلمه''.(۲)

غور کرنا چاہیے کہ ابن مبارک رحمہ اللہ جس کی تعظیم وتکریم دین وعلم کی بنیاد پر کریں، اس کا دین وعلم کیسا کچھ نہ ہوگا؟ پھر ابن مبارک رحمہ اللہ اس میں متفرد نہیں ہیں؛ بل کہ حافظ ہی نے نقل کیا ہے کہ :''روي عنه محمد بن مقاتل وموسیٰ بن نصر، و كانا يُبَجِّلانِه.(۳)

---

(۱) میزان الإعتدال:۱/۱۶

(۲) لسان المیزان :۲/۴۰۷

(۳) لسان المیزان :۲/۴۰۹

یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس دور میں علم سے ''قرآن وحدیث'' اور دین سے ''اہلِ سنت ہی کے عقائد'' مراد ہوا کرتے تھے؛ لہٰذا ابن مبارک رحمہ اللہ کے نزدیک حکم بن عبد اللہ قرآن وحدیث کے علم اور اہلِ سنت کے عقائد کے حامل تھے، جس کی بنا پر وہ ان کی تعظیم وتکریم کرتے تھے۔ اس وزنی شہادت کے بعد ان کو جہمی ومرجی قرار دینے والوں کی بھلا کیا حیثیت رہ جاتی ہے، جو اکثر حکم بن عبد اللہ کے بہت بعد کے ہیں؟

پھر ان پر'' واہٍ في ضبط الأثر ''کی جرح کیا اثر کرسکتی ہے؛ جب کہ عقیلی نے ان پر ارجا کی جرح کے ساتھ یہ بھی کہا ہے ''صالح في الحدیث''(۱)

پھر ارجا کا یہ الزام ان پر کچھ حقیقت بھی رکھتا ہے یا محض الزام ہے؟ اور یہ کہ ارجاء کی حقیقت کیا ہے؟ یہ مستقل بحثیں ہیں۔

لگانے والوں نے ان پر یہ بھی الزام لگایا ہے کہ وہ سنت اور حدیث سے بغض رکھتے تھے؛ مگر ذہبی نے ''العبر'' میں نقل کیا ہے: '' بلغنا أنّه من کبار الأمّارین بالمعروف والناهین عن المنکر''(۲)

غور فرمایا جائے کہ جو''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' کے علم برداروں میں سے خاص مقام رکھتا ہو، وہ سنت اور حدیث سے بغض رکھ سکتا ہے؟ پھر آخر وہ ''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' کا علم بردار کیوں کر ہوگا؟ اس میں ہماری بھی وہی رائے ہے، جو علامہ عبد الحی لکھنوی کی ہے کہ

'' لعلّ هذا التحامُل علیه من المحدثین لکونه من أصحاب الإمام أبي حنیفة رحمہ اللہ ''(۳)

---

(۱) لسان المیزان: ۲/۴۰۸

(۲) الفوائد البهیة: ۳۲

(۳) الفوائد البهیة: ۳۲

اگر اس کو ماننے میں کسی کو تأمل وتردد ہو، تو کم از کم یہ کہنا چاہیے کہ حکم بن عبداللہ بلخی مختلف فیہ روای ہیں اور ایسا راوی حسن الحدیث ہوتا ہے ، دیکھیے ابنِ حجر ابن القطان سے عبداللہ بن صالح کے بارے میں نقل کرتے ہیں:

" قال ابن القطان وهو صدوق ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه، فحديثه حسن"(۱)

الغرض! حکم بن عبداللہ کو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ؛ لہٰذا ان کی روایت بھی ضعیف قرار نہیں دی جاسکتی ؛ بل کہ حسن ہوگی۔

۲– "عن يزيد بن أبي حبيب: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ على امرأتين تُصَلِّيَانِ الخ " جس کو ابوداود نے مراسل (ص:۸) میں روایت کیا ہے، اس کے نا قابلِ احتجاج ہونے کی دو وجوہ آپ نے بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں انقطاع ہے، دوسرے اس کا راوی سالم بن غیلان متروک ہے۔

مگر آپ کی دونوں باتیں مخدوش ہیں، اول اس لیے کہ یہاں انقطاع سند کے شروع حصہ میں ہے ، جس کو "اِرسال" کہا جاتا ہے اور مرسل روایت جمہور کے نزدیک مقبول ہے، امام ابوحنیفہ ، امام مالک اور ان کے متبعین رحمہم اللہ اس کو مقبول قرار دیتے ہیں۔(۲)

امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت یہی ہے۔(۳)

امام ابوداؤد اپنے خط میں، جو انھوں نے اہلِ مکہ کو ارسال فرمایا تھا تحریر کرتے ہیں:

" أما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماءُ فيما مضى

---

(۱) تهذيب التهذيب :۵/۲۶۰
(۲) مقدمة ابن الصلاح: ۲۲
(۳) نزهة النظر: ۵۴

مثل سفيان الثوري، ومالک ، والأوزاعي، ثم جاءَ الشافعي فتكلم فيها"(۱)

پھر جب مرسل کی تائید کسی اور موصول روایت یا مرسل روایت سے ہو جائے ،تو سبھی علما اس کے مقبول ہونے کے قائل ہیں اور یہاں اس کی تائید خود آپ کی پیش کردہ دوسری روایات سے ہو رہی ہے،تو پھر اس کو نا قابلِ احتجاج کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟

علامہ نووی رَحِمَہُ اللہُ شرحِ مسلم کے ''مقدمہ'' میں لکھتے ہیں:

" ثم مذهب الشافعي ، والمحدثين،وجمهورهم، وجماعة من الفقهاء أنه لايحتج بالمرسل ، ومذهب مالک ، وأبي حنيفة، وأحمد، وأكثر الفقهاء أنه يحتج به. ومذهب الشافعي أنه إذاانضمّ إلى المرسل مايعضده احْتُجّ به، وذلک بأن يُروٰى أيضاً مسنداً ، أو مرسلاً من جهة أخرى ، أو يعمل به بعض الصحابة ، أو أكثر العلماء ".(۲)

اور یہاں تو اس کی تائید دوسری روایات سے بھی ہو رہی ہے،اور علما کے اس کے مطابق عمل سے بھی ہو رہی ہے؛ کیوں کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق تمام ائمہ کا مذہب ومسلک ہے، میں ان کی کتابوں سے عبارات نقل کرتا؛ مگر تطویل کے خوف سے صرف امام شافعی کی ایک عبارت پر اکتفا کرتا ہوں،آپ فرماتے ہیں:

''وقدأدب الله تعالىٰ النساء بالإستتار، وأدّبهُنَّ بذلک رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم وأحبَّ للمرأة في السجود أن تضمّ بعضها إلى بعض، وتلصق بطنها بفخذيها،

(۱) مقدمة سنن أبي داود:٦

(۲) مقدمة شرح مسلم :١٧

وتسجد كأسترمايكون لها، وهكذا أحبّ لها في الركوع، والجلوس، وجميع الصلاة أن تكون فيها كأستر ما يكون لها ، وأحبّ أن تكفت جلبابها، وتجافيه راكعةً وساجدةً عليها، لئلا يصفها ثيابها''.(۱)

اس کے علاوہ شافعی مذہب کی کتاب ''المنهاج '' اور اس کی شرح ''مغني المحتاج: ۱/۳۷۱ ''،اور''إحياء العلوم: ۱۵۴۳۱ ''اور مالکی مذہب کی کتاب ''رساله ابن ابی زید''اور اس کی شرح ''للإمام أبی الحسن : ۱/۷۱۲'' اور اس کی شرح ''كفاية الطالب الرباني: ۱/۸۱۲'' اور حنبلی مسلک کی کتاب'' الروض المربع :۷۵''دیکھیے اندازہ ہوگا کہ سب ہی علما ان روایات کی بنا پر مرد وعورت کی نماز میں فرق کے قائل ہیں؛ پھر یہ روایتِ مرسلہ کیوں قابل قبول نہ ہوگی؟

رہا سالم بن غیلان کا متروک ہونا، یہ صرف دارِقطنی کی رائے ہے اور دوسرے ائمۂ فن نے سالم کی توثیق فرمائی ہے۔ابنِ حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔(۲)

اور ابنِ حجر نے اس کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:''**ذكره ابن حبان في الثقات**''،اور ابن حجر ہی نے امام احمد اور امام ابو داؤد سے ان کے بارے میں ''**لا باس به**'' نقل کیا ہے،اسی طرح نسائی سے بھی ''**ليس به باس**''،نقل کیا ہے اور ابنِ یونس نے ان کو فقیہ کہا اور عجلی نے ثقہ کہا ہے۔(۳)

---

(۱) كتاب الأم للإمام الشافعي :۱/۱۱۵

(۲) ثقات ابن حبان:۸/۲۹۴

(۳) تهذيب التهذيب :۳/۴۴۲-۴۴۳

اور ''لا بأس به''کا توثیق کے لیے استعمال متقدمین میں رائج تھا۔ (کما لایخفی علی المهرة)

اب غور کرنا اس پر ہے کہ ان سب حضرات کی توثیق کے مقابلہ میں دارِقطنی کی تضعیف اتنی وزن دار قرار کیوں دی گئی کہ اس پر اس روایت کو نا قابلِ قبول قرار دے دیا گیا؟ اور یہ کہنا کہ ''جرح'' ''تعدیل'' پر مقدم ہوتی ہے، صحیح نہیں؛ کیوں کہ یہ علی الاطلاق نہیں ہے؛ بل کہ اس وقت ہے جب کہ جرح مفسَّر ہو اور یہاں جرح مفسَّر نہیں ہے، تو کیوں کر اس جرح کو تعدیل پر مقدم کیا جا سکتا ہے؟۔ الغرض! اس روایت کو مذکورہ وجوہ سے ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے، غور فرمالیں۔

۳- حضرت علی رضی اللہ عنہ پر موقوف روایت: ''إذا سجدت المرأة فلتضم فخذيها'' کے راوی الحارث بن عبداللہ الاعور کے بارے میں بھی حسبِ سابق آپ نے صرف جرح نقل کی ہے اور حق یہ ہے کہ آپ نے انصاف نہیں کیا۔ میں نہیں سمجھتا کہ تہذیب میں ابن حجر نے ان کے بارے میں جو لکھا، وہ آپ کی نظر سے رہ گیا ہو، آخر اس کو نظر انداز کرنے کی کیا حاجت تھی؟

ابنِ حجر نے ابنِ معین سے ان کے بارے میں ''لا بأس به'' نقل کیا ہے، ابن ابی داؤد نے کہا کہ: '' كان الحارث أفقه الناس، وأحب الناس، وأفرض الناس، تعلّم الفرائض من علي رضی اللہ عنہ '' ، اور لکھا ہے:'' قال ابن أبي خيثمة : قيل ليحيىٰ:

يحتج بالحارث؟ فقال: ''مازال المحدثون يقبلون حديثه'' .

جس کی روایتِ حدیث محدثین کے یہاں مقبول چلی آرہی ہو، اس پر ایک دم سے حملہ کر دینا کہاں کا انصاف ہے؟ ابن حجر ہی لکھتے ہیں:

''قال ابن شاهين في الثقات : قال أحمد بن صا لح

المصري : الحارث الأعور ثقة، ماأحفظه ، وما أحسن ما روى عن علي ، وأثنى عليه ، قيل له: فقد قال الشعبي: كان يكذب، قال: لم يكن يكذب في الحديث، إنّما كان كذبه في رأيه". (۱)

ان سب چیزوں کے سامنے ہوتے ہوئے بھلا ان کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے؟

۴- "عن ابن عمر رضي الله عنه كان يأمر النساء أن يتربعن في الصلاة"

اس کے راوی عبد اللہ بن عمر العمری کو آپ نے حسبِ سابق ضعیف قرار دیا ہے؛ جب کہ ان کی بھی ابن معین، یعقوب، ابن عدی، عجلی، ابن یونس، احمد ابن حنبل، اور خلیلی نے توثیق وتعریف کی ہے۔ (۲)

اور ابنِ عمار الموصلی نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے: " لم يتركه إلايحيٰ بن سعيد" (ایضاً)، اور علی بن المدینی جیسے ماہر نے یہاں کہا ہے کہ: "إذاجتمع يحيٰ بن سعيد، وعبد الرحمان بن مهدي على ترك رجل لم أحدث عنه، فإذااختلفا أخذتُ بقول عبد الرحمان لأنه أقصدُهما. (۳)

اور عبد الرحمان بن مہدی نے عبد اللہ بن عمر العمری کو ترک نہیں کیا؛ بل کہ ان سے روایت کیا ہے، تو علی بن المدینی کے بقول انہی کی بات اقصد واعدل ہے؛ پھر امام احمد نے کہا ہے کہ "إذا حدث عبد الرحمان عن رجل فهو حجة". (۴)

اب غور فرمائیں کہ ان سب باتوں کو نظر انداز کر دیا جانا چاہیے؟

(۱) تهذيب: ۲/۱۴۶-۱۴۷
(۲) تهذيب: ۵/۳۲۷-۳۲۸
(۳) تهذيب: ۶/۲۸۰
(۴) تهذيب: ۶/۲۸۱

یہ میری معروضات محض طالب علمانہ اور نیک جذبے سے ہیں، مناظرہ بازی مقصود نہیں؛ اُمید ہے کہ آپ ان پر غور فرما کر جواب سے سرفراز فرمائیں گے۔

نوٹ : یہ خط آج سے پندرہ سال قبل لکھا گیا تھا؛ مگر افسوس کہ تا دمِ تحریر اس کا کوئی جواب موصول نہیں ہوا۔

فقط

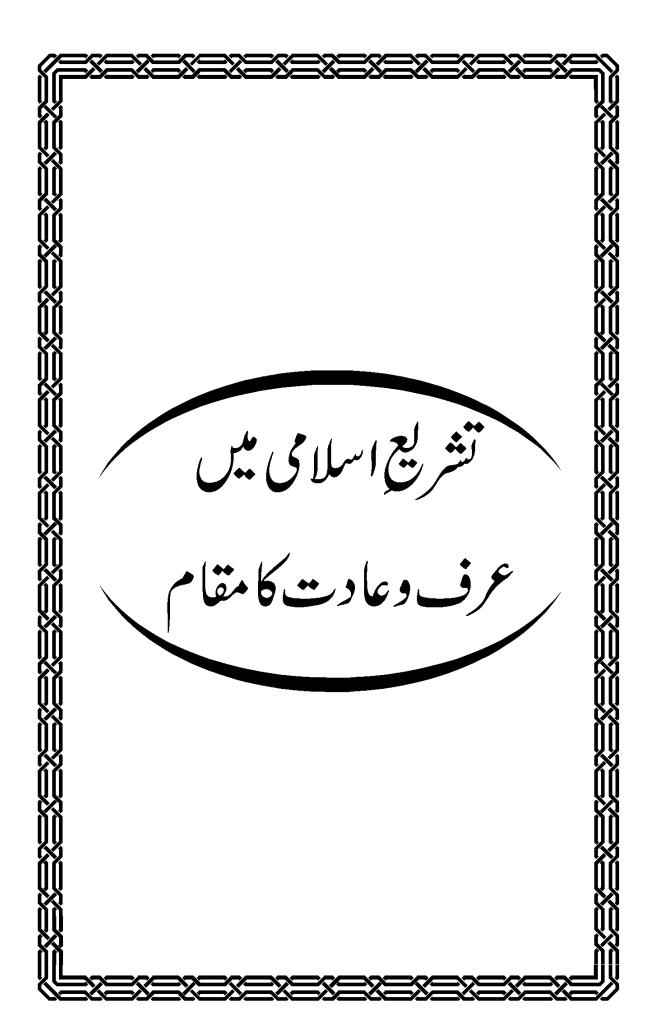
محمد شعیب اللہ خان مفتاحی

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

۱۹/ ربیع الاول/ ۱۴۱۱ھ

تشریعِ اسلامی میں
عرف وعادت کا مقام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تشریعِ اسلامی میں عرف وعادت کا مقام

''عرف وعادت'' اکثر علما وائمہ کے نزدیک مصادرِ شریعت میں سے ایک مصدر کی حیثیت رکھتا ہے اور اسلامی شریعت میں اس کو مصدر کی حیثیت حاصل ہونا، دراصل اسلامی شریعت کی زمانہ اور ماحول کے ساتھ ساتھ چلنے کی صلاحیت واستعداد کی طرف اشارہ کرتا ہے اوراس کی سرسبزی وتروتازگی اور ہردم جوان ہونے کی دلیل ہے، استاذ زکی الدین شعبان نے بہت صحیح فرمایا:

''عرف'' تشریع، قضاوفتوی کے زرخیز مصادر میں سے ہے، شریعت اور فقہا نے اس کا جواس طرح اعتبار کیا ہے، یہ فقہ اسلامی کی زرخیزی وشادابی اور مخلوق کے درمیان فیصلے کی صلاحیت پر دلیل ہے، خواہ وہ کہیں ہوں اور کسی زمانے میں پائے جائیں۔(۱)

فقہا وشریعت نے عرف کا جو اعتبار کیا ہے، اس میں راز یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کا نزول وظہور اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ انسانوں کے مصالح وحقوق کو منظّم کرے، کجی اور ٹیڑھ کو درست کرے تحریفات کا خاتمہ کرے اور لوگوں کے مابین جو رسومات جاری وساری ہیں، ان میں اعتدال کی راہ بتائے، پس اگر لوگوں کے معاملات وعادات واعراف میں سے وہ ایسی چیزوں کو پاتی ہے، جو صالح ومفید ہوں تو وہ ان کو برقرار رکھتی ہے، یہی وہ بات ہے، جو حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ نے

(۱) أصول الفقه الاسلامي:۱۹۶

اپنی کتاب ''حجة اللّٰہ البالغة'' میں بیان فرمائی ہے:

''فاعلم أنه صلی اللہ علیہ وسلم بعث بالملة الحنيفية الإسماعيلية لإقامة عوجها، و إزالة تحريفها، و إشاعة نورها، و ذلك قوله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ اِبْرَاهِيمَ﴾ ولما كان الأمر على ذلك وجب أن تكون أصول تلك الملّة مسلمةً، وسننها مقررةً، إذ النبي إذا بعث إلى قوم فيهم بقية سنة راشدة ، فلا معنى لتغييرها، و تبديلها، بل الواجب تقريرها الخ.(۱)

(جاننا چاہیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ملت حنیفیہ اسماعیلیہ کے ساتھ بھیجا گیا؛ تا کہ اس کے ٹیڑھ کو درست اور اس کی تحریف کو ختم اور اس کے نور کو شائع کریں، جیسا کہ اللہ کا قول ہے: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ اِبْرَاهِيمَ﴾ (ملت ابراہیم کا اتباع کرو)، جب بات یہ ہے تو ضروری ہوا کہ اس ملت کے اصول مسلم ہوں اور اس کے طریقے مقرر ہوں؛ کیوں کہ جب کسی قوم میں نبی آتا ہے، جس میں سنت راشدہ سے کچھ باقی ہو، تو اس کو بدلنے کے کوئی معنی نہیں ؛ بل کہ ضروری ہے کہ اس کو ثابت رکھا جائے)

غرض یہ کہ عرف وعادت کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، جب کہ وہ صالح ہوں اور اصول شریعت سے مناسبت رکھتی ہوں، لہٰذا ضروری ہوا کہ عرف کے معنی اور اس کی تعریف؛ نیز اس کے اعتبار کے لیے شرائط وحدود پر بحث کی جائے۔

---

(۱) حجة الله البالغة:۱/۱۲۴

عرف کی حقیقت اور قسمیں

''عرف'' لغت واصطلاح میں

سب سے پہلے، عرف وعادت کے معنی جاننے کی ضرورت ہے، لہٰذا پہلی بحث اسی سلسلے میں ہے، ''عرف'' کے معنی لغت میں ''جاننے'' کے آتے ہیں اور عام طور پر اس شئ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، جو معروف ہو اور عقلِ صحیح وسلیم کے نزدیک مقبول اور طبیعتِ سلیمہ کے نزدیک مالوف ومانوس ہو۔

چناں چہ علامہ جرجانی'' **التعریفات** ''میں لکھتے ہیں:

''العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول.'' (۱)

(عرف وہ چیز ہے، جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور طبیعتیں اس کو قبول کرلیں۔)

ابو یحیٰ زکریا انصاری ''**الحدود الأنيقة**''میں فرماتے ہیں:

''العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول.''(۲)

(عرف وہ چیز ہے، جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور طبیعتیں اس کو قبول کرلیں۔)

---

(۱) **تعریفات:۱/۱۹۳**
(۲) **الحدود الأنيقة:۱/۷۲**

لغت کی مشہور کتاب ''المنجد ''میں ہے:

''العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول.''(۱)

(عرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور سلیم طبیعتیں اس کو قبول کرلیں۔)

اور'' لسا ن العرب''میں ہے:

''العرف ضد النكر يقال: أولاه عرفاً أي معروفاً، وهو كل ما تعرفه الناس من الخير، و تبسأبه، وتطمئن إليه .''(۲)

یہ تو عرف کے لغوی معنی ہیں اور فقہی اصطلاح میں عرف نام ہے، اس چیز کا جس کی جمہور لوگوں نے عادت بنالی ہو اور وہ ان کے مابین جاری وساری ہو، خواہ وہ چیز فعل ہو جو لوگوں کے درمیان شائع وعام ہوگیا ہو، یا وہ کوئی قول ہو جو کسی خاص معنی میں ان کے مابین مستعمل ہو، اس طرح کہ وہ بولا جائے تو وہی معروف معنی کی طرف ذہن متبادر ہو۔

استاذ منصور محمد الشیخ اپنی کتاب ''أصول الأحكام'' میں فرماتے ہیں:

'' فالعرف ماتعارفه الناس و ألفوه، حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو قول كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه هذا المعنى عند إلاطلاق دو ن معناه الأصلي.''(۳)

---

(۱) منجد ماده عرف

(۲) لسان العرب :۹/۲۳۹

(۳) أصول الأحكام :۲۰۰

(عرف وہ ہے، جو لوگوں میں متعارف ہو اور لوگ اس سے مانوس ہو گئے ہوں، حتی کہ وہ ان کے نفوس میں پیوست ہو گیا ہو، خواہ وہ فعل ہو جو ان میں شائع ہو، یا قول ہو جس کا استعمال کثرت کے ساتھ کسی خاص معنی میں ہوتا ہو، اس طرح کہ اطلاق کے وقت یہی معنی اس سے مفہوم ومتبادر ہو، نہ کہ اس کے اصلی معنی۔)

استاذ مصطفیٰ محمد الزرقاء نے فرمایا کہ:

"أما في الاصطلاح الفقهي فإن العرف هو عادة جمهور قوم في قول وعمل."

(لیکن اصطلاحِ فقہی میں عرف، قوم کی اکثریت کی عادت کا نام ہے، خواہ وہ قول میں ہو یا عمل میں۔)(۱)

اوپر جو عرض کیا گیا اس سے چند امور واضح ہوتے ہیں:

(۱) ایک یہ کہ عرف کا تحقق اسی وقت ہوتا ہے، جب کہ وہ اکثر لوگوں میں عام و رائج ہو جائے، یا کم از کم اس کا رواج غالب ہو، چنانچہ جمہور کا لفظ اس کی دلیل ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ عرف، عمل میں بھی ہوتا ہے اور قول میں بھی، پہلے کو عرف عملی اور دوسرے کو عرفِ قولی کہتے ہیں،

میں کہتا ہوں کہ عرف جس طرح قول اور عمل میں ہوتا ہے، اسی طرح کسی چیز کے ترک میں بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ استاذ عبدالکریم زیدان نے تصریح کی ہے۔(۲)

(۳) تیسرے یہ کہ فقہی واصطلاحی عرف اس وقت متحقق ہوتا ہے، جب کہ وہ

---

(۱) المدخل الفقهي الإسلامي: ۱۳۲/۱

(۲) دیکھو: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: /۲۰۵

نفوس میں مستقر ہواور عقول کے نزدیک مقبول ہو، لہٰذا جو امور لوگوں میں رائج ہوں؛ مگر نہ نفوس میں مستقر ہوں اور نہ عقول کے نزدیک مقبول ہوں، وہ اصطلاحی عرف میں داخل نہیں، اگر چہ عرف کا اطلاق ان پر لغت میں ہوتا ہو، مثلاً جو امور ریاء وشہرت کی بنا پر کیے جاتے ہیں، یا اس لیے کہ ان کے نہ کرنے سے معاشرے میں رسوائی ہوگی، یا لوگوں کی طرف سے ظلم ہوگا، یہ عرف فقہی میں داخل نہیں ہوں گے۔

حاصل یہ کہ عرف فقہی اصطلاح میں اس قول وفعل یا ترک کا نام ہے، جو اکثر لوگوں میں معروف ومعتاد ہواور لوگوں کے نفوس وقلوب ان سے مانوس ومالوف ہوں اور عقول صحیحہ کے نزدیک وہ مقبول ومسلم ہو۔

''عادت'' کے معنی اور تعریف

عادت کا لفظ ''عود'' یا ''معاودۃ'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں کسی کام کا بار بار کرنا، لہٰذا لغت میں عادت اس فعل کا نام ہے، جس کو انسان بار بار کرے۔

''المنجد'' میں ہے:

'' **العادة ما يعتاده الإنسان أي يعود إليه مراراً متكررةً.** ''

(عادت وہ کام ہے، جس کا انسان عادی ہو یعنی بار بار اس کی طرف لوٹے اور اس کو کرے۔)(۱)

اور فقہی اصطلاح میں عادت کے معنے ہیں:

'' **ما استقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة.** ''

---

(۱) المنجد مادہ ''عود''

(عادت وہ بار بار کیے جانے والے امور ہیں، جونفوس میں مستقر اور سلیم طبائع کے نزدیک مقبول ہوں۔)(۱)

علامہ شامی رحمۃ اللہ نے یہی بات لکھی ہے، وہ فرماتے ہیں:

" إن العادة ماخوذة من المعاودة فهي بتكررها و معاودتها مرةً بعد أخرى صارت معروفةً مستقرةً في النفوس والعقول، متلقاةً بالقبول من غير علاقة ولاقرينة حتى صارت حقيقةً عرفية."(۲)

("عادت" معاودت سے ماخوذ ہے، پس عادت، بار بار ہونے کی وجہ سے نفوس وعقول میں مستقر ہوجاتی ہے اور وہ بغیر کسی علاقہ وقرینہ کے مقبول ہوتی ہے، حتی کہ وہ حقیقتِ عرفیہ بن جاتی ہے)

خلاصہ یہ کہ عادت وہ فعل ہے، جو بار بار ہو اور نفوس میں درجۂ استقرار وقبولیت حاصل کرلے، حتی کہ اس کا کرنا آسان اور چھوڑنا مشکل ہوجائے۔

کیا عرف وعادت میں فرق ہے؟

یہاں ایک اہم اور نا قابل فراموش سوال سامنے آتا ہے، وہ یہ کہ عرف وعادت کے مابین کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں نظریاتی طور پر علما کا اختلاف ہے اور اس میں علما کے تین قول ملتے ہیں:

(۱) اکثر علما وفقہا اس طرف گئے ہیں کہ عرف و عادت مفہوم کے لحاظ سے دو الگ الگ چیزیں ہیں، لیکن مصداق کے لحاظ سے ان میں کوئی اختلاف وفرق

---

(۱) الأشباه:۱/۲۹۶

(۲) نشر العرف: رسائل ابن عابدين:۱/۱۱۴

نہیں۔علامہ شامی'' نشر العرف ''میں لکھتے ہیں:

'' فالعادة و العرف بمعنی واحد من حیث المصداق، وإن اختلفا من حیث المفهوم.''

(عرف و عادت دونوں مصداق کے لحاظ سے ایک ہی معنیٰ میں ہیں، اگر چہ مفہوم کے لحاظ سے الگ الگ ہیں۔)(۱)

(۲) بعض معاصر علما اس کے قائل ہیں کہ عرف عام اور عادت خاص ہے، ان حضرات کے نزدیک ''عرف'' ہر وہ چیز ہے، جو لوگوں میں متعارف ہو، خواہ قول ہو یا فعل اور عادت ان افعال کے ساتھ خاص ہے جو لوگوں میں معروف ہوں۔

'' الأشباه و النظائر '' کی ایک عبارت سے بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے، چناں چہ ''فتح القدیر '' سے نقل کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں:

'' الحقیقة تترک بدلالة العادة إذ لیست إلا عرفاً عملیاً. ''

(حقیقت، عادت کی دلالت سے ترک کر دی جاتی ہے؛ کیوں کہ عادت عرف عملی ہی ہے)(۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت ان افعال و اعمال کو کہتے ہیں، جو لوگوں میں معروف ہوں؛ نیز معلوم ہوا کہ عادت عرف کی ایک قسم ہے۔ استاذ زکی الدین شعبان نے اپنی کتاب'' اصول الفقه الإسلامی ''میں لکھا ہے:

''عرف وہ ہے، جس کو اکثر لوگوں نے عادت بنالیا ہو اور وہ اس سے مانوس ہو جائیں، خواہ کوئی فعل ہو جو ان میں رائج ہو جائے، یا کوئی لفظ

---

(۱) رسائل الشامي :۲/۱۱۴

(۲) الأشباه:۱/۳۰۵

ہو، جس کو لوگ کسی خاص معنی پر اطلاق کا عرف بنالیں، اس طرح کہ جب اس کو سنا جائے، تو وہی معنی متبادر ہوں، پس پہلی قسم کو عرف عملی کہتے ہیں، بعض علما اس کو عادت کا نام دیتے ہیں اور دوسری قسم عرفِ قولی ہے۔(۱)

(۳) تیسرا مسلک یہ ہے کہ عادت عام ہے اور عرف خاص، یہ اوپر کے قول کے بالکل برعکس ہے، اسی قول کو استاذ مصطفیٰ الزرقانی نے اختیار کیا ہے، چناں چہ وہ اپنی کتاب "المدخل الفقهي الاسلامي" میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

"عرف" عادت کی ایک قسم ہے، پس عادت ایک عام جنس ہے، جس کے تحت بہت سی انواع ہیں، ان میں سے ایک عرف ہے"۔(۲)

ایک اور جگہ اسی کتاب میں فرماتے ہیں:

"يتضح من جميع ما تقدم أن العادة أعم من العرف، لأنها تشمل العادة الناشئة من عامل طبيعي، والعادة الفردية، و عادة الجمهور التي هي العرف."

(اوپر جو عرض کیا گیا اس سے واضح ہوتا ہے کہ عادت، عرف سے عام ہے؛ کیوں کہ عادت کا لفظ طبعی تقاضے سے پیدا ہونے والی عادت اور عادت فردیۃ (جو کسی ایک آدمی کی عادت ہو) اور عادت جمہور جس کو عرف کہتے ہیں، ان سب کو شامل ہے۔)(۳)

یہ اس سلسلے کے تین قول ہیں؛ لیکن حضرات فقہا کی اکثریت اس پر قائم ہے کہ

---

(۱) أصول الفقه الإسلامي: ۱۹۱/

(۲) المدخل الفقهي الإسلامي: ۲/۸۴۱

(۳) المدخل الفقهي الإسلامي: ۲/۸۴۳

عادت وعرف مصداق کے لحاظ سے ایک ہی ہے اور فقہا کے استعمالات اور تعبیرات سے بھی یہی واضح ہوتا ہے۔

عرف اور اجماع میں فرق

اس سلسلے میں اسی طرح کا ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ عرف اور اجماع میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے اور یہ فرق کئی طرح پر ظاہر ہوتا ہے:

۱- اول یہ کہ عرف کا تحقق اس وقت ہوتا ہے، جب کہ وہ عوام وخواص سب میں رائج ہو جائے؛ لیکن اجماع کا تحقق صرف فقہائے مجتہدین کے اتفاق سے ہوتا ہے، اس میں عوام کا اعتبار نہیں، جیسا کہ امام فخر الدین الرازی نے ''**المحصول**'' میں، امام غزالی نے ''**المستصفی**'' اور ''**المنخول**'' میں اور امام سراج الدین الارموی رحمہم اللہ نے ''**التحصیل من المحصول**'' میں اس کی تصریح کی ہے۔(۱)

اور امام الحرمین الجوینی رحمۃ اللہ نے ''البرهان'' میں فرمایا:

" فلا شک أن العوام ، ومن شدا طرفاً قريباً من العلم لم يصر بسبب ما تحلى به من المتصرفين في الشريعة ، وليسوا من أهل الإجماع ،فلا يعتبر خلافهم ولا يؤثر وفاقهم ".(۲)

(اس میں شک نہیں کہ عوام اور وہ لوگ جو تھوڑا سا علم حاصل کیے ہوئے ہوتے ہیں، وہ اس علم سے مزین ہونے کے سبب شریعت میں تصرف

---

(۱) **المحصول :۴/۲۸۰، المستصفی:۱/۱۴۳، المنخول:۱/۳۱۰، والتحصیل من المحصول :۲/۸۱**

(۲) **البرهان لإمام الحرمين:۱/۸۴**

کرنے والوں میں سے نہیں ہو سکتے اور یہ اہلِ اجماع میں سے نہیں ہیں، لہٰذا نہ ان کا اختلاف معتبر ہے اور نہ ان کا اتفاق مؤثر ہے۔)

۲- دوسرے اجماع کے تحقق کے لیے، اہلِ اجماع کا عاقل، بالغ، مسلمان، عادل، اور اہل سنت والجماعت سے ہونا ضروری ہے؛ لیکن عرف کے لیے ان میں سے کوئی چیز بھی شرط نہیں، امام ابوبکر سمرقندی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''میزان الأصول فی نتائج العقول'' میں اجماع کی بحث میں بہت تفصیل سے اہلِ اجماع کے شرائط کا ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اجماع کی اہلیت کے لیے کئی شرائط ہیں: بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں، ان میں سے جو اتفاقی ہیں، وہ یہ ہیں: عقل، بلوغ، اسلام، عدالت اور اہل سنت میں سے ہونا اور احکام شریعت میں فتوی دینے اور اجتہاد کی صلاحیت ہونا۔ (۱)

ظاہر ہے کہ یہ تمام باتیں عرف کے تحقق کے لیے ضروری نہیں ہیں۔ فاتضح الفرق.

۳- تیسرے یہ کہ اجماع تمام اہلِ سنت وجماعت کے نزدیک حجت قطعیہ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے؛ لیکن عرف حجتِ قطعیہ نہیں ہے؛ بل کہ ظنیہ ہے۔ لہٰذا اجماع سے ثابت شدہ امور کا منکر کافر ہے؛ لیکن عرف سے ثابت شئی کا منکر کافر نہیں ہے۔

نور الانوار میں ہے:

'' إن الإجماع في الأمور الشرعية في الأصل يفيد اليقين و القطعية، فيكفر جاحده''. (۲)

---

(۱) میزان الأصول: ۴۹۰-۴۹۱

(۲) نور الأنوار: ۲۲۵

۴- چوتھے یہ کہ اجماع تمام علما کے نزدیک حجت ہے، جب کہ عرف کی حجیت متفق علیہ نہیں ہے، بعض علما اس کو حجت نہیں مانتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عرف واجماع کے مابین تحقق ومصداق اور حکم سب میں فرق ہے۔ واللہ اعلم

عرف کی قسمیں

اب عرف کی قسموں کی طرف آیئے عرف اپنے موضوع، اپنے دائرے وحدود اور معتبر ہونے اور نہ ہونے کے لحاظ سے متعدد قسموں پر ہے، موضوع کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: ایک ''عرف قولی''، دوسرے ''عرف عملی'' اور اپنے دائرے کے لحاظ سے بھی اس کی دو قسمیں ہیں: ایک ''عرف عام''، دوسرے ''عرف خاص'' اور اس کے معتبر عندالشرع ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے بھی اس کی دو قسمیں ہیں: ایک کو صحیح، دوسری کو فاسد کہتے ہیں۔ اب ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور اس کی مثالیں ملاحظہ فرمائیں۔

''عرف قولی وعملی'' کی تعریف

''عرف قولی'' یہ ہے کہ لوگ کسی لفظ کو کسی خاص معنی کے لیے استعمال کریں، اس طرح کہ اطلاق کے وقت وہی خاص معنی ذہن میں متبادر ہوں، جیسے لفظ ''دابّة'' کہ عرف میں چوپائے جانوروں کے لیے استعمال ہوتا ہے، حال آں کہ لغت میں ہر اس چیز پر اطلاق کیا جاسکتا ہے، جو زمین پر چلنے والی ہے؛ اسی طرح لفظ ''ولد'' کہ عرف میں عام طور پر صرف مذکر کے لیے استعمال ہوتا ہے، جب کہ لغوی معنی کے لحاظ سے مذکر ومؤنث یعنی لڑکے ولڑکی دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

''عرف عملی'' یہ ہے کہ لوگوں میں کوئی کام اس طرح رائج ومتعارف ہوجائے،

کہ وہ نفوس میں مستقر ہونے لگے۔ جیسے لوگوں کا گیہوں کھانا یا بھیڑ بکری کا گوشت کھانا، یا جیسے بیع تعاطی، یا جیسے آرڈر دے کر کسی چیز کا بنانا وغیرہ یہ سب افعال ہیں جن کا رواج پایا جاتا ہے۔

''عرف عام'' و''عرف خاص'' کی تعریف

عرف عام یہ ہے کہ وہ تمام شہروں اور علاقوں میں رائج ومتعارف ہو، کسی طبقے یا کسی شہر یا علاقے کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ جیسے ''استصناع''، یعنی آرڈر دے کر کسی چیز کا بنانا تمام جگہوں پر اور ہر طبقے میں رائج ہے، یا جیسے بغیر اجرت ومدت کے مقرر کیے ہوئے حمام میں داخل ہونا وغیرہ۔

''عرف خاص'' یہ کہ کوئی خاص طبقہ یا علاقہ اس کی عادت بنالے یا اس کا رواج کرلے۔ جیسے اہل عراق لفظ ''دابۃ'' کہہ کر گھوڑا مراد لیتے ہیں، یا جیسے نحوی لوگ لفظ '' اسم'' سے ایک خاص معنی مراد لیتے ہیں، یعنی وہ کلمہ جو بذات خود اپنے معنی پر دلالت کرے اور اس میں کوئی زمانہ نہ پایا جائے، اسی طرح بعض علاقوں میں بیع بالوفا کا رواج عرفِ خاص میں داخل ہے۔

انتباہ: یہاں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ عرفِ عام وعرفِ خاص میں سے ہر ایک قولی وعملی دونوں ہوسکتے ہیں۔

''عرف صحیح'' اور ''عرف فاسد'' کی تعریف

عرفِ صحیح اس عرف کو کہتے ہیں جو نصوصِ شرعیہ اور قواعد ثابتہ کے مناقض ومخالف نہ ہو۔ جیسے لوگوں میں مروج وہ معاملات، جن میں کوئی نص شرعی وارد نہیں اور ان میں کوئی ایسی بات نہیں، جو کسی حرام کو حلال کرنے والی ہو۔

’’عرفِ فاسدہ‘‘ وہ ہے کہ جواس کے خلاف ہو یعنی جو نصوصِ شرعیہ میں سے کسی نص کے مناقض ہو یا قواعدِ شرعیہ میں سے کسی قاعدہ کے مخالف ہو، اس طرح کہ اس سے کسی حرام کا حلال کرنا لازم آئے۔

استاذ منصور محمد الشیخ رحمہ اللہ اپنی کتاب ’’أصول الاحکام‘‘ میں لکھتے ہیں:

’’إن كان (العرف) لا يناقض القواعد الشرعية، و أحكامها الثابتة التي لا تتغير كالمعاملات التي تقودها الناس ممّا لم يرد فيه نصّ، ولم يكن فيه تحليل لشيء حرام، إن كان العرف كذلك فهو صحيح، وإن كان مناقضاً لشيء من ذلك فهو عرف فاسد.‘‘(۱)

عرف وعادت کا اعتبار

شریعت میں عرف وعادت کا اعتبار ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں جمہور علما وفقہا کی رائے یہ ہے کہ اعتبار ہے اور ان حضرات نے قرآن وحدیث سے اس پر استدلال کیا ہے:

شرعی دلائل

(۱) قرآن میں فرمایا گیا ہے:

﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ (عرف کے مطابق حکم دیجیے)

(الأعراف: ۱۹۹)

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ بعض علما نے اس آیت سے عرف کے

(۱) أصول الأحكام:۲۰۲

اعتبار پر استدلال کیا ہے۔(۱)

اور علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ ”الإكليل في استنباط التنزيل“ میں اس آیت سے مستنبط مسائل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

” قال ابن الفرس: المعنى اقض بكل ماعرفته النفوس ممّا لايردّه الشرع، وهذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف .“(۲)

(ابن الفرس نے فرمایا کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ ” آپ فیصلہ کیجیے ہر اس چیز کے موافق جس کو لوگ پہچانتے ہیں“ یعنی جو ان میں رائج ہے، ان چیزوں میں سے جس کو شریعت رد نہیں کرتی، اور یہ آیت عرف کے معتبر ہونے کے سلسلے میں قاعدۂ فقہیہ کی اصل یعنی دلیل ہے۔)

اس آیت میں جو لفظ ”عرف “آیا ہے، جمہور علما نے اس کی تفسیر کئی طرح سے کی ہے، علامہ ابن العربی مالکی رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر میں چار اقوال ذکر کیے ہیں:

(۱) اس سے مراد معروف چیز ہے۔

(۲) اس سے مراد ”لا إله إلا اللّٰه “کہنا ہے۔

(۳) اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا دین میں سے ہونا معلوم ہو۔

(۴) وہ چیزیں یعنی محاسن جن پر تمام شریعتیں متفق ہوں اور جن کا لوگ انکار نہ کریں۔(۳)

---

(۱) رسائل ابن عابدین : ۲ / ۱۱۵

(۲) الإكليل :۱۱۰

(۳) أحكام القرآن :۲/۸۲۳

ایک شبہ کا جواب

یہاں ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ آیت میں ''عرف'' سے وہ فقہی واصطلاحی عرف مراد نہیں ہے، جو حضراتِ فقہا کے مابین دائر ہے؛ لہٰذا عرف کو یہاں فقہی واصطلاحی معنی پر محمول نہیں کیا جاسکتا؛ کیوں کہ یہ اصطلاح حادث ہے اور نزول قرآن کے وقت اس اصطلاح کا کوئی وجود نہ تھا؛ لہٰذا عرف اصطلاحی پر اس آیت سے استدلال قابلِ اشکال معلوم ہوتا ہے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ آیت میں اگرچہ فقہی واصطلاحی عرف مراد نہیں ہے؛ لیکن اس سے عرفِ اصطلاحی کی تائید ہوتی ہے اور اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے، وہ اس طرح کہ مرادعرف سے معروف یعنی اچھی چیز ہے اور لوگوں کا اپنے معاملات و اعمال میں کسی چیز کا رواج وعادت بھی ان کے نزدیک امورمعروفہ میں سے ہے اور عقل ان کو مستحسن خیال کرتی ہے؛ لہٰذا یہ عرف بھی قرآنی عرف میں داخل ہوتا ہے۔

غالبًا علامہ زرقانی رحمہ اللہ کی اس درجِ ذیل عبارت کا یہی حاصل ہے، وہ فرماتے ہیں:

''توجيه هذا الاستدلال هو أن العُرف في الآية وإن لم يكن مراداً به المعنى الاصطلاحي قد يستانس به في تائيد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحي؛ لأن عرف الناس في أعما لهم و معاملاتهم هو مما استحسنوه و أَلِفَتْه عقولُهم، والغالب أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر بالمتعارف، فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة. (۱)

(۱) المدخل الفقهي الإسلامي:۱/۱۳۲

عرف کے عند الشرع معتبر ہونے کی دوسری دلیل حدیث پاک ہے۔

(۲) « عن عائشة رضي الله عنها أن هند بنت عتبة قالت : يا رسول الله ! أن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلاما أخذت منه وهو لايعلم. فقال خذي مايكفيكِ وولدكِ بالمعروف. » (۱)

(حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہند بنت عتبۃ نے عرض کیا یا رسول اللہ! ابوسفیان بہت بخیل آدمی ہیں، وہ اتنا خرچ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچہ کو کافی ہو، الا یہ کہ میں ان کی بے خبری میں ان کا مال لے لوں (تو کیا مجھے یہ جائز ہے)؟ آپ نے فرمایا کہ تیرے لیے اور تیرے بچے کے لیے، جو کافی ہو وہ معروف طریقہ پر لے لے)

اس حدیث میں جو آخری جملہ ہے "**خذي ما يكفيكِ وولدكِ بالمعروف**" اس میں معروف سے مراد وہ ہے، جو عادۃً معلوم ہو، چناں چہ ابن حجر رحمہ اللہ نے قرطبی سے نقل کیا ہے:

"والمراد بالمعروف القدر الذي عرف بالعادة أنه الكفاية." (۲)

اس تفسیر کی بنا پر یہ حدیث عرف کے معتبر ہونے کی دلیل ہے، چناں چہ امام نووی نے شرح مسلم میں، حافظ ابن حجر نے شرح بخاری میں اور امام قرطبی نے اس حدیث سے عرف کے اعتبار پر استدلال کیا ہے۔

---

(۱) صحیح البخاری :۲/ ۸۰۸، صحیح المسلم:۲/ ۷۵

(۲) فتح الباري :۹/ ۵۰۹ اور بذل المجهود:۵/ ۲۹۶ میں بھی اسی طرح معروف کی تفسیر کی گئی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ اس حدیث کے فوائد گناتے ہوئے کہتے ہیں:

" ومنها اعتماد العرف في الامور التي ليس فيها تحديد شرعي ."(۱)

اور علامہ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وفيه اعتماد العرف في الامور التي لاتحديد فيها من قِبَل الشرع، وقال القرطبي فيه اعتبار العرف في الشرعيات خلافاً لمن أنكر ذلک الخ.(۲)

معلوم ہوا کہ یہ حدیث، عرف کے اعتبار پر ایک دلیل ہے۔

(۳) حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی جو تفصیل آئی ہے، اس میں عرفات کا خطبہ بھی مذکور ہے اور اس خطبے کے اندر آپ نے یہ بھی فرمایا تھا:

« ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف »

(تم پر اپنی عورتوں کا کھانا کپڑا بھی معروف طریقے پر لازم ہے۔)(۳)

اس میں بھی معروف سے مراد عرف وعادت سے معلوم چیز ہے، اسی لیے علما نے کہا ہے کہ عورت کا کھانا اور کپڑا عرف وعادت کے مطابق دینا شوہر کے ذمے ہے، ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن بطال رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

" أجمع العلماء على أن للمرأة مع النفقة على الزوج

---

(۱) شرح مسلم للنووي:۲/۷۵

(۲) فتح الباري :۹/۵۱۰

(۳) مسلم :۱/۳۹۷

کسوتها وجوباً، والصحيح في ذلک أن لايحمل أهل البلدان على نمط واحد، وأن على أهل كل بلد ما يجري في عادتهم بقدر ما يطيقه الزوج على قدر الكفاية لها.''(۱)

(علما نے اس بات پر اجماع کیا ہے، کہ عورت کے لیے اس کے شوہر پر نفقے کے ساتھ وجوبی طور پر کپڑا دینا بھی ہے اور اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ تمام شہروں کے لوگوں کو ایک ہی طریقے پر نہیں رکھا جائے گا؛ بل کہ ہر شہر والوں پر وہی لازم ہوگا، جو ان کے عرف وعادت میں، شوہر کی طاقت کے بقدر، عورت کو کفایت کرنے والی مقدار جاری ہے۔)

غرض اس حدیث میں بھی معروف سے یہی عرف وعادت مراد ہے؛ لہٰذا اس سے عرف کا معتبر ہونا معلوم ہوا۔

(۳) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

«ما رآه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن.»

(مسلمان جس کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)

اس کو امام احمد رحمہ اللہ، ابوداؤد طیالسی رحمہ اللہ، ابوسعید بن الاعرابی نے روایت کیا ہے، جیسا کہ شیخ ناصرالدین البانی رحمہ اللہ نے ''سلسلة الاحاديث الضعيفة و الموضوعة'' میں لکھا ہے۔ البانی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے؛ نیز لکھا کہ حاکم رحمہ اللہ وذہبی رحمہ اللہ نے اس کو صحیح اور سخاوی رحمہ اللہ نے حسن قرار دیا ہے۔(۲)

---

(۱) فتح الباري :۵۱۳/۹

(۲) سلسلة الأحاديث الضعيفة : ۱۷/۲

میں کہتا ہوں کہ یہ روایت اگر چہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے؛ مگر مرفوع حدیث کے حکم میں ہے؛ کیوں کہ محدثین نے لکھا ہے کہ صحابہ کا قول جو عقل ورائے سے نہیں کہا جاسکتا، مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ (کما حققہ علما الأصول .)

اور یہ روایت مرفوعاً بھی مروی ہے، مگر اس کی سند میں سلیمان بن عمرو نخعی ہے جو کذاب ووضاع ہے، امام احمد، یحیی بن معین، قتیبہ اور اسحاق نے اس کی تکذیب کی ہے۔ (۱)

(اس راوی کے بارے میں محدثین کے اقوال میں نے اپنے عربی مقالے میں پیش کیے ہیں۔)

اس لیے یہ روایت مرفوعا ثابت نہیں ہے، ہاں! یہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے جو بحکم مرفوع ہے۔

اس حدیث سے عرف کے اعتبار پر متعدد علما نے استدلال کیا ہے، جیسے ابن نجیم رحمہ اللہ نے " **الأشباہ** " میں اور ابن عابدین رحمہ اللہ نے "**نشر العرف**" میں؛ لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث سے اجماع امت مراد ہے نہ کہ عرف، جیسے امام غزالی رحمہ اللہ نے " **المستصفی** " میں فرمایا ہے۔ (۲)

یہ چند دلائل ہیں، جن سے شریعت میں عرف کا اعتبار اور اس کا ایک مقام ثابت ہوتا ہے، ایک دلیل قرآن کی آیت سے دی گئی ہے اور دو دلیلیں حدیث سے اور ایک صحابی کے قول سے جو اگر چہ روایۃً موقوف ہے؛ مگر معنیً مرفوع ہے۔ واللہ اعلم

---

(۱) تهذيب التهذيب: ۳/ ۱۱۵-۱۱۷

(۲) المستصفى من الأصول: ۱/ ۱۳۸

عرفِ قولی احکامِ شرعیۃ میں معتبر ہے

پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عرف، قولی بھی ہوتا ہے اور عملی بھی ہوتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ احکامِ شرعیہ میں کیا دونوں معتبر ہیں؟ جواب یہ ہے کہ دونوں معتبر ہیں۔

چناں چہ عرف قولی کے معتبر ہونے کے بارے میں فقہانے تصریح کی ہے۔

''الاشباه و النظائر''میں ہے:

''فصل في تعارض العرف مع الشرع، فإذا تعارضا قدم الاستعمال خصوصاً في الأيمان، فإذا حلف: لا يجلس على الفراش أوعلى البساط أو يستضيئ بالسراج لم يحنث بجلوسه على الأرض ولا بالاستضائة بالشمس، وإن سمّاها اللّٰه فراشاً و بساطاً وسمّي الشمس سراجاً.(۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عرف کا شرعی استعمال سے ٹکراؤ ہو، تو عرف کو مقدم رکھا جائے گا، خصوصاً قسم کے باب میں؛ لہٰذا کسی نے اگر یہ قسم کھائی کہ وہ فرش پر یا بساط پر نہیں بیٹھے گا، یا سراج یعنی چراغ سے روشنی حاصل نہ کرے گا، پھر وہ زمین پر بیٹھا، یا سورج سے روشنی حاصل کیا، تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی، حالاں کہ اللہ نے زمین کو فرش و بساط اور سورج کو سراج فرمایا ہے۔

''الأشباه'' میں'' فصل في التعارض بين العرف و اللغة'' میں لکھا ہے:

''صرح الزيلعي وغيره بأن الأيمان مبنية على العرف لا على الحقائق اللغوية و عليها فروع، منها لو حلف لا يأكل

(۱) الأشباه :۱/۳۰۲

الخبز حنث بما يعتاده أهل البلد، وفي القاهرة لايحنث إلا بخبز البرّ، وفي طبرستان ينصرف إلى خبز الأرز، وفي زبيد إلى خبزالذُرة، والدُخن، ولو أكل الحالف بخلاف ما عندهم من الخبز لم يحنث .(۱)

(امام زیلعی وغیرہ حضرات نے تصریح کی ہے کہ قسموں کا مدار عرف پر ہے نہ کہ لغوی حقائق پر اور اس اصول پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ روٹی نہیں کھائے گا، تو اس کی قسم اس چیز سے ٹوٹ جائے گی، جس کی اس کے شہر کے لوگ عادت رکھتے ہیں، ''قاہرہ'' میں گیہوں کی روٹی کے سوا کسی اور روٹی کے کھانے سے وہ حانث نہ ہوگا اور ''طبرستان'' میں چاول کی روٹی مراد ہوگی اور ''زبید'' میں اس سے مراد مکئی اور باجرا کی روٹی ہوگی، قسم کھانے والا اس کے علاوہ کسی اور قسم کی روٹی کھائے گا، تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔)

اس سے معلوم ہوا کہ لفظ کا جو معنی عرف میں مستعمل ہے اسی کا اعتبار ہوگا، کسی نے قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھاؤں گا، تو روٹی کا لفظ عرف میں جس خاص چیز کے لیے مستعمل ہے اسی کے کھانے سے قسم ٹوٹے گی، ورنہ نہیں۔

فخر الاسلام بزدوی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے تصریح کی ہے کہ کبھی حقیقت کو عرف وعادت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے۔(۲)

---

(۱) الأشباه والنظائر :۳۰۵

(۲) كنزالأصول للبزدوي:۸۶/۴

ابن قدامہ حنبلی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''المغنی'' میں لکھا ہے:

''إن أقرّ بدراهم، و أطلق في بلد أوزانهم ناقصة ففيه وجهان أولهما يلزمه من دراهم البلد ودنانيره، لأن مطلق الكلام يحمل على عرف بلدهم كما في البيع وا لأ ثمان .''(۱)

ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ ہی نے دوسرے مقام پر لکھا:

''له على درهم كبير لزمه درهم من دراهم الإسلام لأنه كبير في العرف'' .(۲)

ان تمام عبارات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے، کہ بیع وشرا میں، قسم میں، اقرار میں اور دوسرے موقعوں پر عرف قولی احکام شرعیہ میں معتبر ومؤثر ہے۔

کیا عرفِ عملی معتبر ہے؟

اب رہا عرف عملی، تو اس کے بارے میں بھی فقہی تصریحات ملاحظہ فرمائیں، جن سے واضح ہوگا کہ ''عرف عملی'' بھی شرعی احکامات میں معتبر ومؤثر ہے:

ابن قدامہ حنبلی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''المغنی'' میں لکھا ہے:

''مکیلی'' و''موزونی'' چیز کے بارے میں حجاز کا عرف اصل ومرجع ہے (وہاں جس کو وزنی سمجھا جاتا ہے، وہ وزنی اور جس کو مکیلی سمجھا جاتا ہے وہ مکیلی ہوگی) آگے چل کر فرمایا: اور جس چیز میں حجاز میں کوئی عرف نہ ہو وہ دو صورتوں کو محتمل ہے: ایک یہ کہ حجاز میں جو چیز اس سے سب سے زیادہ مشابہ ہے، اس کی طرف لوٹایا جائے، جیسے حوادث کو منصوص علیہ کے ساتھ زیادہ مشابہ کی طرف پھیرا جاتا ہے،

(۱) المغني :۱۶۹/۵

(۲) المغني:۱۷۰/۵

قیاس کا یہی تقاضا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اپنے مقام کے عرف کا اعتبار کیا جائے، پس اگر اس کے لیے شریعت میں کوئی چیز مقرر نہ ہو، تو مرجع عرف ہوگا، یہی ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور اس قول پر اگر اس معاملے میں شہروں (کا عرف) مختلف ہو، تو اعتبار غالب کا ہوگا اور اگر کوئی ایک غالب نہ ہو، تو یہ صورت باطل ہوگی اور پہلی صورت (عرف اپنی اپنی جگہ کا معتبر ہے) متعین ہوگی، امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ان ہی دو صورتوں پر ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں میں شرعا کوئی حد مقرر نہیں، ان میں عرف عملی کا معتبر ہونا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ، حنابلہ رحمہ اللہ وامام شافعی رحمہ اللہ سب کا مذہب ہے۔

نیز ''ھدایة'' میں ہے:

جس نے جوتا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس کو بنا کردے یا اس میں تسمہ لگائے، تو بیع فاسد ہے، صاحب ''ھدایة'' کہتے ہیں کہ یہ قیاس کا جواب ہے اور اس کی وجہ وہ ہے، جو ہم نے اوپر بیان کردی اور استحسان یہ ہے کہ یہ تعامل (عرف) کی وجہ سے جائز ہے، پس یہ ایسا ہے جیسے کپڑا رنگنا (یعنی جائز ہے) اور ہم نے تعامل ہی کی وجہ سے ''استصناع'' (آرڈر دے کر کسی چیز کے بنانے) کو بھی جائز قرار دیا ہے۔(۲)

درمختار میں ہے:

''كما يصح أيضاً وقف كل منقول قصداً فيه تعامل للناس كفأس، وقدوم، بل ودراهم، ودنانير إلى أن قال....لأن التعامل يترك به القياس بخلاف مالا تعامل فيه، كثياب ومتاع الخ.''(۳)

---

(۱) المغني:۴/۲۱-۲۴

(۲) هداية:۳/۴۵

(۳) الدر المختار مع الشامي:۴/۳۶۴

اس کا حاصل یہ کہ اشیائے منقولہ کا وقف اگر چہ قیاساً صحیح نہیں؛ الا یہ کہ تبعاً ہو، قصداً نہ ہو؛ لیکن جن منقول اشیا کا وقف کرنا تعامل سے ثابت ہو، ان چیزوں کو وقف کر سکتے ہیں، جیسے کلہاڑی، کلہاڑا اور درہم و دینار وغیرہ: کیوں کہ تعامل کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے، ان تمام عبارات سے یہ معلوم ہوا کہ حضراتِ فقہا نے عرفِ عملی کا شرعی احکامات میں اعتبار کیا ہے۔

عرف عام معتبر ہے یا نہیں؟

جیسا کہ معلوم ہو چکا، عرفِ قولی و عملی دونوں کی دو قسمیں ہیں، عرف عام و عرف خاص، سوال یہ ہے کہ شرعیات میں عرف عام کا اعتبار ہے یا نہیں؟ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ عرف عام ہی شرعیات میں معتبر ہے اور اس کے معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نص عام کی تخصیص کر سکتا ہے اور یہ کہ اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ عرف اگر ہر طرح اور ہر صورت سے شرعی دلیل کے مخالف ہو، اس طرح کہ اس سے نص شرعی کا ترک لازم آتا ہو، تو وہ ہرگز معتبر نہیں ہے، جیسا کہ محور ثالث میں اس پر بحث آئے گی اور اگر دلیل شرعی کے ہر طرح مخالف نہ ہو؛ بل کہ اس کے بعض افراد کے اعتبار سے اس کا مخالف ہو، مثلاً: دلیل شرعی تو عام ہو اور عرف اس کے بعض افراد کے مخالف ہو، تو وہ معتبر ہوگا یعنی وہ اس دلیل شرعی کی تخصیص کر دے گا، اسی طرح اگر عرف قیاس کے مخالف ہو؛ تو قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

عرفِ عام کی وجہ سے دلیل شرعی کی تخصیص کی مثال استصناع ہے جو کہ معدوم کی بیع ہے اور حدیث میں معدوم کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔(۱)

(۱) أخرجه الخمسة وصححه الترمذي و ابن خزيمة و الحاكم، قاله ابن حجر في "بلوغ المرام": ۵۸

فقہا نے تعامل وعرف کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا ہے، جس سے اس نصِ شرعی کی تخصیص ہوگئی" الذخيرة البرهانية"، میں ہے:

" ألا ترى إنا جوزنا الاستصناع للتعامل، و الاستصناع بيع ما ليس عنده، وأنه منهي عنه، وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منّا للنص الذي ورد في النهى عن بيع ما ليس عنده، لا ترك للنص أصلاً، لأنا عملنا بالنص في غير الاستصناع ". (۱)

اور عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنے کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی جوتا اس شرط پر خریدتا ہے کہ بائع اس میں تسمہ لگائے، تو مقتضائے بیع کے خلاف ہونے کی وجہ سے یہ شرط اس بیع کو فاسد کردیتی ہے؛ لیکن پھر بھی فقہا نے اس قیاس کو ترک کر کے عرف کی وجہ سے اس بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ (۲)

یہ ترکِ قیاس کی مثال ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عرفِ عام کی وجہ سے نصِ شرعی میں تخصیص کی جاسکتی ہے اور قیاس کا ترک جائز ہے، یہی معنے ہے عرف عام کے معتبر ہونے کا۔

عرفِ خاص کا اعتبار ہے یا نہیں؟

رہا عرفِ خاص تو اصل مذہب یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ "الأشباه" میں تصریح کی ہے:

"فالحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ". (۳)

---

(۱) رسائل شامي:۲/۱۱۶

(۲) الهداية:۳/۴۵

(۳) الأشباه:۱/۳۱۷

اورعرفِ خاص کا معتبر نہ ہونا اس معنی کر ہے کہ وہ نص میں تخصیص کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اس کی وجہ سے قیاس کو بھی ترک نہیں کیا جائے گا، چناں چہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وبما قررنا تبيّن لک أن ما تقدّم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هوفي ما إذا عارض النصَ الشرعي، فلايترک به القياس ولايخصّ به أثر."(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ عرف خاص کا معتبر نہ ہونا اس صورت میں ہے، جب کہ دلیل شرعی کے مخالف ہو، پس اس کی وجہ سے نہ تو قیاس شرعی کو ترک کیا جائے گا، اور نہ نص کو مخصوص کیا جائے گا؛ لیکن جہاں نص وارد نہ ہو اور نہ وہ قیاس شرعی کے معارض ہو، وہاں عرف خاص بھی معتبر ہے۔

چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے فقہا کی عبارت سے اس کو واضح کیا ہے۔ مثلاً فقہانے یہ لکھا ہے کہ:

" العلو لا يدخل بشراء بيت بكل حق، وبشراء منزل إلا بكل حق هو له أو بمرافقه أو بكل قليل وكثير هو فيه أو منه الخ" .(۲)

اس کے متعلق صاحب "بحرالرائق" نے "كافي" سے نقل کیا ہے کہ علو کا بعض صورتوں میں داخل شرا ہونا اور بعض میں نہ ہونا کوفہ کے عرف پر مبنی ہے اور ہمارے عرف میں ہر صورت میں علو داخلِ شرا ہوگا، آگے لکھتے ہیں:

"و الأحكام تبتني على العرف، فيعتبر في كل إقليم

---

(۱) رسائل شامی :۲/۱۳۳

(۲) کنز الدقائق:۲۵۰

وفي كل عصر عرف أهله". (۱)

یہ عبارت عرفِ خاص کے معتبر ہونے پر صریح ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ عرف خاص اگر نص یا قیاس شرعی کے معارض ہو، تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور اگر معارض نہ ہو، تو اس کا اعتبار ہوگا۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں

عرف خواہ عام ہو یا خاص، اس کا اعتبار اس وقت ہوگا، جب کہ ان شرائط کا تحقق ہو، جن پر اس کے معتبر ہونے کو موقوف رکھا گیا ہے، اگر وہ شرائط پائی جائیں، تو عرف معتبر ہوگا، ورنہ نہیں۔

وہ شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وہ نصِ شرعی سے اس طرح نہ ٹکراتا ہو، جس سے نص معطل ہوجائے؛ کیوں کہ نص شرعی، عرف سے اقوی ہے، لہٰذا اقوی کو لیا جائے گا۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" أن النص أقوى من العرف لأن العرف جاز أن يكون على باطل، كتعارف أهل زماننا في إخراج الشموع والسرج إلى المقابر ليالي العيد ، و النص بعد ثبوته لا يحتمل أن يكون على باطل". (۲)

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" إذاخالف العرف ، الدليلَ الشرعيَ فإن خالفه من كل

(۱) البحر الرائق:٦/١٣٧

(۲) فتح القدير:٧/١٥

وجه بأن لزم منه ترک النص ، فلاشک في رده، کتعارف الناس کثیراً من المحرمات من الربا، و شرب الخمر، ولبس الحریر والذهب ،وغیر ذلک مما ورد تحریمه نصّاً. (۱)

(عرف اگر دلیلِ شرعی کے ہر طرح مخالف ہو کہ اس سے نص کا ترک لازم آئے ،تو اس کے مردود ہونے میں کوئی شک نہیں ،جیسے بہت سے محرمات کا لوگوں میں عرف ہوگیا ہے ،مثلا: سود، شراب پینا ، ریشم اور سونا پہننا وغیرہ جن کی ممانعت نص میں وارد ہوئی ہے)

''الأشباہ و النظائر'' میں ہے:

محمد بن فضل رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ ناف سے لے کر بالوں کے اُگنے کے مقام تک کا حصہ چوں کہ عام طور پر لوگ چھپاتے نہیں ،لہذا اس عرف کی وجہ سے اس حصہ کا چھپانا ضروری نہیں ، علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے اس کو نقل کرنے کے بعد فرمایا'' و ھذا ضعیف و بعید لأن التعامل بخلاف النص لایعتبر''. (۲)

(یہ ضعیف وبعید ہے؛ کیوں کہ نص کے خلافِ تعامل معتبر نہیں ۔)

فقہا کی ان تمام عبارات سے واضح ہوا کہ عرف کا اعتبار اسی وقت ہوگا، جب کہ وہ نصوصِ شرعیہ کے معارض نہ ہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ عرف تمام لوگوں میں شائع وعام ہو، یا کم ازکم اس کا رواج غالب ہو، اگر غالب نہ ہوگا، تو اس کا اعتبار نہیں، ابن نجیم رحمہ اللہ نے فرمایا:

---

(۱) رسائل ابن عابدین :۲/ ۱۱۶

(۲) الأشباہ:۱/ ۲۹۸

’’ إنما تعتبر العادة إذا اطّردت أو غلبت، ولذا قالوا في البيع: لو باع بدراهم أو دنانير و كانا في بلد اختلف فيه النقود مع الاختلاف في المالية و الرواج انصرف إلى الأغلب‘‘. (۱)

اسی طرح علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

’’اعلم أن كلاً من العرف العام و الخاص إنما يعتبر إذا كان شائعاً بين أهله يعرفه جميعهم‘‘. (۲)

(عرف عام وخاص میں سے ہر ایک اسی وقت معتبر ہوگا، جب کہ وہ تمام اہل عرف میں شائع وعام ہو کہ سب اس کو جان لیں۔)

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ عرف سابق ہو، طاری نہ ہو، ’’ الأشباه و النظائر‘‘ میں ہے کہ وہ عرف جس پر الفاظ محمول ہوتے ہیں، وہ عرف مفارق سابق ہے، نہ کہ عرف متأخر، اسی لیے فقہا نے کہا ہے ’’لاعبرة بالعرف الطاري‘‘۔(۳)

علامہ حموی رحمہ اللہ نے اس کے شرح میں جو لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جو عرف، لفظ بولنے سے پہلے سے قائم ہو اور برابر قائم رہے، وہ عرف مراد و معتبر ہے، اور جو عرف پہلے نہ تھا، کلام کے بعد پیدا ہوا، اس پر الفاظ کو محمول نہیں کیا جائے گا۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ کلام میں عرف کے خلاف کوئی تصریح نہ ہو، اگر عرف کے خلاف کسی بات کی تصریح کردی جائے، تو اعتبار اسی تصریح کا ہوگا، نہ کہ عرف کا۔(۴)

---

(۱) الأشباه والنظائر:۱/۲۹۹

(۲) رسائل ابن عابدين:۲/۱۳۴

(۳) الأشباه :۱/۳۱۱

(۴) (راجع) المدخل الفقهي:۲/۸۷۳

عرف اگر نص عام کے معارض ہوتو؟

اوپر کی پیش کردہ شرطوں کی روشنی میں بعض اہم سوالات حل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً: یہ سوال کہ عرف اگر نص عام کے مخالف و معارض ہو، تو اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عرف اگر نص عام سے پوری طرح معارض نہ ہو، یعنی من کل وجہ مخالف نہ ہو؛ بل کہ صرف بعض افراد میں اس کے مخالف ہوتو اس کا اعتبار ہے اور اگر ہر اعتبار سے مخالف ہوتو اعتبار نہیں، جیسا کہ ہم نے محورِ ثانی میں اس کی وضاحت کی ہے کہ عرف عام نص شرعی کا مخصص بن سکتا ہے، ہاں! عرفِ خاص چوں کہ نص کا مخصص نہیں بن سکتا؛ لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

” و إن لم يخالفه (أي إن لم يخالف العرفُ الدليلَ الشرعيَ) من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً و العرف خالفه في بعض أفراده، أو كان الدليل قياساً، فإن العرف معتبر إن كان عاماً، فإن العرف العام يصلح مخصصاً. “ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر عرفِ عام ہو اور نص عام سے ٹکراتا ہو، تو اگر بعض افراد کے اعتبار سے ٹکراتا ہو، تو وہ معتبر ہوگا، بایں معنی کہ وہ نص کو خاص کر دے گا؛ لیکن اس صورت میں عرف خاص کا اعتبار نہ ہوگا، یعنی وہ نص عام کی تخصیص نہیں کر سکتا، علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

” و بما قررنا تبين لک أن ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ، إنما هو فيما إذا عارض

(۱) رسائل ابن عابدين:۲/۱۱۶

النص الشرعي، فلايترك به القياس ولا يخص به الأثر.‘‘(۱)

عرف عام کی بنا پر نص عام کی تخصیص کی مثال یہ ہے کہ حدیث میں قفیز طحان سے نہی آئی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ طحان کو، گیہوں پیسنے کی اجرت میں اس گیہوں کا ایک قفیز دینا منع ہے، اب اگر کوئی شخص کسی کپڑے بننے والے کو روئی یا اور کوئی چیز دے کر، بننے کی اجرت اسی سے طے کرے تو یہ بھی قفیز طحان کی نظیر ہونے کی بنا پر ممنوع ہونا چاہیے؛ مگر مشائخِ بلخ نے ان کے عرف وتعامل کی بنیاد پر اس کو جائز قرار دیا ہے؛ مگر اس سے نص عام کا ترک نہیں؛ بل کہ صرف تخصیص ہوئی ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ’’الذخيرة البرهانية‘‘ سے نقل کیا ہے:

’’ومشائخ بلخ كنصير بن يحيى و محمد بن مسلمة وغيرهما كانوا يُجِيزون هذه الإجارةَ في الثياب لتعامل أهل بلدهم، والتعامل حجة يترك به القياس، ويخص به الأثر، وتجويز هذه الإجارة في الثياب للتعامل بمعنى التخصيص للنص الذي ورد في قفيزالطحان؛ لأن النص ورد في قفيز الطحان لا في الحائک؛ إلا أن الحائک نظيره، فيكون وارداً فيه دلالةً، فمتى تركنا العمل بدلالة هذا النص في الحائک، و علمنا بالنص في قفيز الطحان كان تخصيصاً لا تركاً أصلاً.‘‘(۲)

(مشائخ بلخ جیسے نصیر بن یحیی اور محمد بن مسلمہ وغیرہ کپڑوں میں اس طرح کے اجرت کے معاملے کو ان کے اہلِ شہر کے تعامل کی بنا پر جائز

(۱) رسائل شامي: ۲/۱۳۳

(۲) رسائل شامي: ۲/۱۱٦

قرار دیتے تھے اور تعامل ایسی حجت ہے، جس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جاتا اور حدیث کی تخصیص کی جاتی ہے اوراس اجرت کے معاملے کو تعامل کی بنا پر جائز قرار دینا، اس نص کی تخصیص کے معنی میں ہے، جو قفیز طحان کے بارے میں وارد ہوئی ہے،اس لیے کہ نص تو قفیز طحان کے بارے میں ہے، نہ کہ کپڑا بننے والے کے بارے میں، ہاں کپڑا بننے والا اس کی نظیر ہے،لہٰذا یہ نص بہ اعتبار دلالت کے اس کے بارے میں وارد ہوئی ہے، پس جب ہم اس نص کی دلالت پر عمل کو کپڑا بننے والے کے بارے میں ترک کر دیں اور قفیز طحان کے بارے میں اس نص پر عمل کرلیں تو یہ تخصیص ہوئی نہ کہ بالکلیہ اس کا ترک۔)

پس معلوم ہوا کہ عرفِ عام اس معنی کر معتبر ہے کہ وہ نص عام کی تخصیص کرسکتا ہے۔

عرف اگر نصِ خاص سے ٹکرائے تو؟

لیکن عرف اگر نصِ خاص سے معارض ہو کہ اس پر عمل کرنے سے نص کی تعطیل لازم آئے ،تو اس کا اعتبار نہیں؛ اس لیے کہ تعامل اور عرف کی وجہ سے نص کا ترک جائز نہیں ،عرف خواہ عام ہو یا خاص۔ مثلاً کسی جگہ یہ عرف ہو جائے کہ پیسنے والے کو گیہوں کا ایک قفیز اجرت میں دیتے ہیں تو اس عرف کی بنا پر یہ جائز نہ ہوگا؛ کیوں کہ اس پر عمل کرنے سے نص کی تعطیل لازم آتی ہے، جو قفیز طحان کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے۔

چناں چہ '' الذخيرة البرهانية ''میں لکھا ہے:

''و هذا بخلاف ما لو تعامل أهل بلدة قفيز الطحان، فإنه لايجوز، ولاتكون معاملتهم معتبرةً ، لأنا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركاً للنص، و بالتعامل لايجوز ترك

النص أصلاً و إنما يجوز تخصيصه. "(۱)

(یہ اس صورت کے بہ خلاف ہے کہ کسی شہر والے خود قفیز طحان کا معاملہ کریں کہ یہ جائز نہیں ہے اور ان کا یہ معاملہ معتبر بھی نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر ہم ان کے اس معاملے کا اعتبار کریں، تو نص کا ترک لازم آئے گا اور تعامل کی وجہ سے بالکلیہ نص کا ترک جائز نہیں ؛ بل کہ صرف نص کی تخصیص جائز ہے۔)

کیا عرف پر مبنی احکام، تغیر عرف سے بدل جاتے ہیں؟

اس ضمن میں ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو احکام عرف پر مبنی ہوتے ہیں، عرف کے بدل جانے سے کیا ان احکام میں بھی تغیر ہوتا ہے؟

اس مسئلے میں علما کے مابین اختلاف ہے، جمہور علما کا مذہب یہ ہے کہ شریعت نے جن احکام کو بیان کر دیا ہے، وہ اگر چہ مبنی بر عرف ہوں؛ مگر ان میں کبھی تغیر نہیں ہوسکتا۔ چناں چہ فقہا نے لکھا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چیزوں کو کیلی (ناپی جانے والی) قرار دے دیا ہے، وہ ہمیشہ کے لیے کیلی ہوں گی اور جن کو وزنی (وزن کی جانے والی) قرار دیا ہے وہ ہمیشہ کے لیے وزنی ہوں گی، اگر چہ کہ عرف بدل گیا ہو اور لوگ کیلی کو وزنی اور وزنی کو کیلی قرار دے لیں۔

صاحب ''هداية'' نے لکھا ہے:

" كل شيء نصّ رسول الله صلى الله عليه وسلم على تحريم التفاضل فيه كيلاً فهو مكيل أبداً، وإن ترك الناس الكيل

(۱) رسائل الشامي:۲/۱۱٦

فيه، مثل الحنطة و الشعير و التمر والملح، وكل شيء نص على تحريم التفاضل فيه وزناً فهو موزون أبداً، وإن ترك الناس الوزنَ فيه، مثل الذهب و الفضة؛ لأن النص أقوى من العرف.''(۱)

(ہر وہ چیز جس کے بارے میں رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے باعتبار کیل کے کمی بیشی کو حرام قرار دیا ہے، وہ ہمیشہ مکیلی ہوگی، اگر چہ کہ لوگوں نے اس میں ناپنا چھوڑ دیا ہو، جیسے گیہوں، جو، کھجور، نمک اور ہر وہ چیز جس کے اندر باعتبار وزن کے اللہ کے رسول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے کمی بیشی کو حرام قرار دیا ہے وہ ہمیشہ موزونی ہوگی، اگر چہ کہ لوگوں نے اس میں وزن کرنا چھوڑ دیا ہو۔ جیسے سونا اور چاندی؛ کیوں کہ نص عرف سے زیادہ قوی ہے)''در مختار''وغیرہ میں بھی اسی طرح ہے۔(۲)

یہ جمہور کا قول ہے اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عرف کا اعتبار کرتے ہوئے، حکم میں تبدیلی ہوگی؛ کیوں کہ بعض اشیا کا کیلی اور بعض کا وزنی قرار دیا جانا، اس بنا پر ہے کہ اللہ کے رسول کے زمانے میں وہ چیزیں کیلی یا وزنی تھیں، تو معلوم ہوا کہ اصل چیز عرف ہے، پس جب عرف بدلے گا تو حکم بھی بدلے گا۔

علامہ شامی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے امام ابو یوسف کے قول کی تشریح کرتے ہوئے ''نشر العرف''میں لکھا ہے:

''و إنما أراد (أبو يوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ) تعليل النص بالعادة بمعنى

(۱) الهداية: ۶۴/۳

(۲) دیکھو: الدرالمختار مع الشامي: ۱۷۶/۵، الجوهرة النيرة: ۴۴/۲، البحر الرائق: ۱۲۹/۶

أنه إنما نص على البرّ و الشعير و التمر والملح بأنها مكيلة، وعلى الذهب والفضة بأنها موزونة؛ لكونهما كانا في ذلک الوقت كذلک، فالنص في ذلک الوقت إنما كان للعادة، حتى لو كانت العادة في ذلک الوقت وزن البرّ وكيل الذهب لورد النص على وفقها، فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض، والوزن في البعض هي العادة تكون العادة هي المنظور إليها''. (۱)

''درمختار'' و''نشر العرف'' میں ہے کہ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے، وہ فرماتے ہیں:

'' فالناس في مقادير الدراهم والدنانير على عادتهم، فما اصطلحوا عليه وجعلوه درهماً فهو درهم، وما جعله ديناراً فهو دينار، وخطاب الشارع يتناول ما اعتادوه سواء كان صغيراً أو كبيراً .''(۲)

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عرف پر مبنی احکام، عرف کے بدل جانے سے، متغیر ہوتے ہیں، چناں چہ آپ نے ''اعلام الموقعین'' میں لکھا ہے:

''إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرض صدقة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير،أوصاعاً من زبيب،أوصاعاً من أقط ، و

(۱) رسائل ابن عابدين :۲/ ۱۱۸

(۲) فتاوى ابن تيمية :۱۹/ ۲۴۹

هذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة فأمّا أهل بلد أو محلة قوتهم غيرذلك فإنما عليهم صاع من قوتهم. قال: وإنما نص على الأنواع المخرجة لأن القوم لم يكونوا يعتادون اتخاذ الأطعمة يوم العيد؛ بل كان قوتهم يوم العيد كقوتهم سائرَالسنة ،ولهٰذا لما كان قوتهم يوم عيد النحرمن لحوم الأضاحي أُمِرُوْا أن يطعموا منها القانع و المعتر، فإذاكان أهل بلد أو محلة عادتهم اتخاذ الأطعمة يوم العيد جاز لهم بل يشرع لهم أن يواسوا المساكين من أطعمتهم". (۱)

علامہ کی یہ عبارت اس فصل میں ہے، جس میں زمانہ، جگہ، حالت ونیت کے بدل جانے سے فتاوی میں تغیر کی بحث فرمائی ہے،غرض یہ مسئلہ اختلافی ہے، احوط جمہور کا مسلک ہے، دوسرا مسلک اوسع ہے۔

عرف اگر قیاس کے مخالف ہوتو؟

عرف اگر قیاس شرعی کے معارض ومخالف ہو،تو اس کا کیا حکم ہے؟ کیا عرف کا اعتبار کیا جائے گا یا قیاس پر عمل کیا جائے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) عرف اگر عام ہواور قیاس اس کے مخالف ہو،تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔

شامی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے لکھا ہے:

"فإن العرف العام يصلح مخصصاً كما مرّ عن التحرير،

---

(۱) إعلام الموقعين:۳/۱۲-۱۳

و يترك به القياس كما صرحوا به في مسئلة الاستصناع، ودخول الحمام، و الشرب من السقاء."(۱)

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ اور علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" صح بيع نعل على أن يحذوه أو يشرّكه ، والقياس فساده لما فيه من النفع للمشتري مع كون العقد لا يقتضيه، و ماذكره جواب الاستحسان للتعامل. "(۲)

خلاصہ یہ کہ جوتا اس شرط پر خریدنا کہ اس میں بائع تسمہ لگائے یا چمڑا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس کا جوتا بنائے، یہ شرط فاسد ہے اور تقاضائے عقد کے خلاف ہے؛ لہٰذا قیاس کہتا ہے کہ یہ بیع فاسد ہو؛ مگر اس قیاس کو ترک کر کے علما نے عرف وتعامل کی بنا پر اس بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ عرفِ عام کی بنا پر، قیاس کو ترک کیا جاتا ہے، اگر وہ عرف کے مخالف اور معارض ہو۔

(۲) اگر عرفِ خاص ہو، تو قیاس کے مقابلے میں اس کا اعتبار نہ ہوگا؛ لہٰذا قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ اوپر شامی رحمہ اللہ کی عبارت نقل کی گئی ہے۔

اور وجہ یہ ہے کہ قیاس شرعی ادلۂ شرعیہ میں سے ہے، اس کا معارضہ و مقابلہ صرف ایسی دلیل کر سکتی ہے جو اس سے قوی ہو، یا کم از کم اس کے مثل ہو اور عرف خاص اگر چہ دلیل شرعی ہے؛ مگر قیاس کے مقابلے میں اس درجہ کی نہیں ہے۔ چناں چہ قیاس سے حکم عام ثابت ہوتا ہے اور عرفِ خاص سے حکم عام ثابت نہیں ہوتا؛ بل کہ صرف حکم خاص ثابت ہوتا ہے۔

---

(۱) رسائل الشامي:۲/۱۱۶

(۲) البحر الرائق:۶/۸۸، ردالمحتار:۵/۸۸

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

إن حكم العرف يثبت على أهله عاماً أو خاصاً، فالعرف العام في سائرالبلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد، و الخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط". (۱)

غرض یہ کہ عرف خاص اگر قیاس کے معارض ہو،تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اوراس کی وجہ سے قیاس کوترک نہیں کریں گے۔

قواعدِ عامہ کی خلاف ورزی کی صورت میں عرف کا حکم

کیا عرف اس صورت میں قابل اعتبار ہوسکتا ہے، جب کہ وہ شریعت کے قواعدِ عامہ کے خلاف ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں؛ کیوں کہ قواعد شرعیہ عامہ ایسے محکم اور قطعی ہوتے ہیں، کہ وہ تغیر وتبدل کو قطعاً قبول نہیں کرتے اور عرف ظاہر ہے کہ ایک ضمنی چیز ہے، جو قطعیت کے درجے تک نہیں پہنچ سکتا، لہٰذا عرف قواعد شرعیہ کا معارض ومقابل نہیں ہوسکتا اور جو عرف قوائد شرعیہ کا معارض ہو، وہ واجب الرد ہوگا۔

استاذ زکی الدین شعبان نے لکھا ہے:

"و لا نزاع بين العلماء في أن العرف إذا كان مخالفاً للأدلة الشرعية وأحكامه الثابتة التي لاتتغير باختلاف البيئات و العادات لا يلتفت إليه ، ولا يعتدّ به بل يجب الغاؤه."(۲)

اور استاذ منصور محمد الشیخ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" و إن كان (أي العرف) مناقضاً لشيء من ذلک (أي

---

(۱) رسائل الشامي:۲/۱۳۲

(۲) أصول الفقه إلاسلامي:۱۹۴

القواعد الشرعية) فهو عرف فاسد لايلتفت إليه ولايعول عليه بل يتعين محاربته و القضاء عليه".(۱)

عرف وعادت سے متعلق قواعد فقہیہ

جاننا چاہیے کہ حضراتِ فقہا علیہم الرحمہ نے عرف وعادت سے متعلق متعدد قواعد وضع کیے ہیں اور ان قواعد سے عرف کے معتبر ہونے یا غیر معتبر ہونے کے شرائط؛ نیز ان سے متعلق احکام کا علم بھی ہو جاتا ہے، لہٰذا یہاں ان فقہی قواعد کو مختصر تشریح وتوضیح کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے:

(۱) العادة مُحكِمة

یعنی عرف وعادت شرعی حکم کے ثابت کرنے کے لیے ایک دلیل کی حیثیت رکھتی ہے۔

(۲) استعمال الناس حجة يجب العمل بها

یعنی لوگوں کا عادت کے طور پر کسی چیز کا استعمال حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے؛ مگر یہ وہاں ہے جہاں نص شرعی وارد نہ ہو اور استعمال کا معنے بعض علما نے یہ بتایا کہ یہ (استعمال) اور عادت دونوں مترادف ہیں اور بعض نے فرمایا کہ استعمال کے معنے ہیں لفظ کو اس کے مجاز شرعی کی طرف نقل کرنا اور عادت یہ ہے کہ لفظ کو اس کے مجازِ عرفی کی طرف منتقل کرنا۔(۲)

---

(۱) أصول الأحكام :۲۰۲

(۲) كما في الأشباه:۱/۳۹۶

(۳) العادة إنما تُعتبر إذا اطّردت أو غلبت

یعنی عادت اس صورت میں قابل اعتبار ہوگی، جب کہ وہ تمام لوگوں میں پھیل جائے یا یہ کہ وہ غالب ہو، اس طرح کہ اکثر لوگوں میں پھیل جائے، پس اگر صرف خواص میں یہ شائع ہو، عام لوگوں میں شائع نہ ہو، تو اتنی سی بات سے تعارف ثابت نہ ہوگا، یعنی یہ عرف وعادت میں داخل نہ ہوگا۔(۱)

(۴) الثابت بالعرف كالثابت بالنص

جو عرف سے ثابت ہو وہ ایسا ہے، جیسے نص سے ثابت ہو، علامہ ابوزہرہ نے فرمایا کہ شاید اس کا مطلب یہ ہے کہ جو عرف سے ثابت ہوتا ہے، وہ ایک ایسی دلیل سے ثابت ہے، جس پر نص کی طرح اعتماد کیا جا سکتا ہے، جب کہ نص موجود نہ ہو۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ پھر اس اصول کا معنی یہ ہوگا کہ عرف حجتِ شرعیہ ہے، جس طرح کہ نص ہے، اگرچہ مرتبے میں اس سے کم ہو اور یہ معنی بالکل صحیح ہیں۔

(۵) التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

اس کا مطلب یہ ہے کہ جن امور میں نص شرعی وارد نہیں، ان کی عرف وعادت سے تعیین کرنا بہ لحاظ حکم ایسا ہے جیسے نص کے ذریعے تعیین کرنا، جیسے وہ اشیا جن کے مکیلی یا موزونی ہونے کی شارع نے تصریح نہیں کی ہے، تو ان میں مرجع عرف وعادت ہے۔

---

(۱) الأشباه: ۱/۳۱۶، رسائل الشامي: ۲/۱۳۴

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: ۲۷۳

(٦) الحقیقة تترک بالعادة والاستعمال

فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے فرمایا:

''حقیقت کبھی عادت اور استعمال کی وجہ سے ترک کردی جاتی ہے، جیسے لفظ ''صلوۃ'' کہ دعا کا نام ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ '' وصل علیھم ''(یعنی ان کے لیے دعا کرو) مجازاً عبادتِ معروفہ معلومہ کا نام رکھا گیا ہے، کیوں کہ نماز (عبادت معلومہ) ذکر کے لیے مشروع ہوئی ہے، جیسے اللہ نے فرمایا''و أقم الصلاة لذکری'' اور ہر ذکر دعا ہے (لہٰذا نماز کو صلوۃ کہا گیا) اور جیسے حج کہ اس کے معنی لغت میں ارادہ کرنے کے ہیں، پس وہ ایک معلوم عبادت کا نام ہو گیا مجازاً؛ کیوں کہ حج میں قطعِ مسافت کا پختہ ارادہ وعزم ہوتا ہے، اسی طرح دیگر نظائر میں جیسے عمرہ، زکوۃ، حتی کہ حقیقت متروک ہوگئی، عرف وعادت کا ترکِ حقیقت پر دلالت کرنا؛ اس لیے ہوتا ہے کہ کلام لوگوں کے استعمال اور ان کی حاجت کے لیے بنایا گیا ہے، پس مجاز ہی ان کے استعمال کی وجہ سے حقیقت کے برابر ہوگا۔''(١)

(٧) المعروف عرفاً کالمشروط شرطًا

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے ''اشباہ'' میں اس قاعدے پر مبسوط کلام کیا ہے، اسی طرح علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی ''نشر العرف'' میں اس پر کلام کیا ہے اس قاعدے پر جن جزئیات کو متفرع کیا گیا ہے، ان میں سے ایک یہ کہ اگر باپ اپنی بیٹی کو جہیز دے، پھر یہ

(١) کنز الأصول للبزدوي:٨٧

دعوی کرے کہ عاریۃً دیا تھا اور اس پر کوئی گواہ نہ ہو، تو اس میں اختلاف ہے، فتوی اس پر ہے کہ اگر عرف یہ چل رہا ہو اور چلتا آیا ہو کہ باپ اس جہیز کو ملکیت کے طور پر دیتا ہے، نہ کہ عاریت کے طور پر تو باپ کا یہ دعوی قبول نہ ہو گا، ہاں اگر یہ عرف مشترک ہو، یعنی ملکیت کے طور پر اور عاریت کے طور پر دونوں طرح کا عرف ہو، تو باپ کے دعوے کو مان لیا جائے گا۔(۱)

(۸) العادة تجعل حكماً إذا لم يوجد التصريح بخلافه

عادت کو اس وقت حکم قرار دیا جائے گا جب کہ (عادت) کے خلاف تصریح نہ ہو۔

(۹) العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه

عرف کا اعتبار اس وقت ساقط ہو جاتا ہے، جب کہ اس کے خلاف تصریح موجود ہو۔

ان دونوں قواعد (۸ و ۹) کا معنی ظاہر ہے کہ عرف کا اعتبار اسی وقت ہو گا، جب کہ اس کے خلاف تصریح اور بیان نہ ہو اور یہ اعتبار عرف کے شرائط میں سے ایک شرط ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

(۱۰) العرف غير معتبر في المنصوص عليه

منصوص علیہ میں عرف کا اعتبار نہیں ہے، یہ قاعدہ بھی اعتبار عرف کے شرائط میں سے ایک شرط ہے اور اس کی شرح محور ثالث میں گزر چکی ہے۔

''**الأشباہ**'' میں ہے:

اموال ربویہ میں سے جن کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی، ان کے مکیلی یا موزنی ہونے میں عرف کا اعتبار ہو گا اور جب میں نص وارد ہوئی ہے کہ یہ مکیلی یا وزنی

---

(۱) الأشباہ: ۱/ ۲۹۷

ہیں، ان میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک ہے۔(۱)

علامہ ابوزہرہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

"إن العلماء الذين يقررون أن العرف أصل من أصول الاستنباط يقررون أنه دليل حيث لا يوجد نص من كتاب أو سنة."(۲)

(۱۱) النص أقوى من العرف

یہ قاعدہ حقیقت میں اوپر والے قاعدے کی تعلیل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عرف منصوص علیہ میں اس لیے معتبر نہیں کہ نص عرف سے اقوی ہے اور یہ مسلم ہے کہ اقوی کو ادنی کی وجہ سے ترک نہیں کیا جا سکتا۔(۳)

(۱۲) العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام

عادت مطلق کلام کی تقیید میں معتبر ہے۔

(۱۳) المطلق يتقيد بدلالة العرف

مطلق، عرف کی دلالت سے مقید کیا جا سکتا ہے۔

(۱۴) مطلق التسمية ينصرف إلى ماهو المعروف بالعرف

مطلق ذکر، عرف کی وجہ سے معروف کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔

یہ تینوں قواعد (۱۲، ۱۳، ۱۴) ایک ہی معنی رکھتے ہیں کہ جب کلام میں اطلاق سے کام لیا جائے، تو اس سے وہ مراد ہوتا ہے، جو عرف وعادت میں معروف ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے بیع کے موقعے پر قیمت بیان کرنے میں اطلاق سے کام لیا، تو شہر میں جو غالب نقد ہے اس پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ یہی متعارف اور

---

(۱) الأشباه: ۱/ ۳۰۹

(۲) أصول الفقه: ۲۷۳

(۳) دیکھو: الدر المختار مع الشامي: ۵/ ۱۷۶

معروف ہے۔(۱)

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی، کہ وہ روٹی نہیں کھائے گا، تو کون سی روٹی مراد ہوگی؟ ابن نجیم رحمہ اللہ نے اسی قاعدے کے مطابق لکھا ہے کہ اس کے اہل شہر جس روٹی کے عادی ہیں، اس روٹی کو کھائے گا، تو حانث ہوگا۔ ''قاہرہ'' میں گیہوں کی روٹی سے حانث ہوگا، ''طبرستان'' میں اس سے مراد چاول کی روٹی ہوگی اور ''زبید'' میں مکئی اور باجرہ کی روٹی مراد ہوگی، ابن نجیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا دوسری قسم کی روٹی کھائے گا، تو حانث نہ ہوگا۔(۲)

اسی قاعدے کی فرع میں سے یہ بھی ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ گھر میں نہیں داخل ہوگا، پھر چرچ (عیسائی عبادت خانہ) یا مجوس کے عبادت خانے یا کعبۃ اللہ میں داخل ہوا، تو حانث نہ ہوگا، اس لیے کہ مطلق کلام متعارف اور معروف بالعادۃ والعرف سے مقید ہوتا ہے۔

(۱۵) للعرف عبرة في معرفة المراد بالاسم

اسم کی مراد جاننے میں عرف کا اعتبار ہے۔ علامہ عمیم الاحسان مجددی رحمہ اللہ نے ''**قواعد الفقه**'' میں اس قاعدے پر لکھا ہے، کہ امام محمد رحمہ اللہ نے ''سیر کبیر'' میں ایک مسئلے میں اس کو لکھا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے امن طلب کرتے ہوئے کہا کہ میرے آزاد کردہ غلاموں (موالی) کو امن دو، حال آں کہ اس کے آزاد کردہ غلام نہیں ہیں؛ بل کہ صرف آزاد کردہ لونڈیاں ہیں تو ان آزاد لونڈیوں کو ہی اس (موالی) سے مراد لے کر ان کو امن حاصل ہوگا، وجہ یہ ہے کہ اہل لغت آزاد

---

(۱) الهداية: ۳/۴، وغیرہ

(۲) الأشباه والنظائر: ۱/۳۰۵

باندیوں کو بھی موالی بنی فلاں کہہ دیتے ہیں اور مراد جاننے میں عرف کا اعتبار ہے۔(۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے "عقود رسم المفتي" میں فرمایا ہے: فتاوی علامہ قاسم رحمہ اللہ میں ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ واقف، وصیت کرنے والے، قسم کھانے والے، نذر ماننے والے اور ہر معاملے کرنے والے کے الفاظ اس کے اس عرف وعادت پر محمول کیے جائیں گے جس میں وہ کلام کر رہا ہے، خواہ عرب اور شرع کی لغت کے موافق ہو یا نہ ہو۔

ان کے الفاظ یہ ہیں:

" التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها، وافقت لغة العرب والشرع أولا." (۲)

(۱۶) يخص القياس والأثر بالعرف العام دون الخاص

قیاس اور حدیث، عرف عام سے خاص کیے جاسکتے ہیں نہ کہ عرف خاص سے۔ اس مسئلے پر اوپر ہم نے تفصیل سے کلام کیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عرف سے قیاس اور اثر (حدیث) کی تخصیص اس وقت ہوگی، جب کہ عرف عام ہو؛ بل کہ عرفِ عام کی وجہ سے قیاس کو ترک بھی کیا جاسکتا ہے جیسا کہ گزر چکا۔ رہا عرف خاص، تو اس سے نہ تو اثر کی تخصیص ہوسکتی ہے اور نہ قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عرف عام معتبر ہے اور عرف خاص معتبر نہیں، اس کا یہی مطلب ہے۔

(۱۷) إن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص

اصل مذہب یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ

---

(۱) قواعد الفقه:۱۰۴

(۲) رسائل الشامي:۱/۸

عرفِ خاص اگر نص شرعی سے معارض ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہے، لہٰذا اس سے نہ قیاس کو ترک کیا جائے گا اور نہ اثر کی تخصیص ہوگی اور اگر وہ نصِ شرعی سے معارض نہ ہو، بل کہ نصِ فقہی کے معارض ہو، جو صاحبِ مذہب سے منقول ہے، تو پھر عرفِ خاص کا اعتبار کیا جائے گا۔(۱)

(۱۸) لا عبرة بالعرف الطاري

عرفِ طاری کا کوئی اعتبار نہیں۔ ''الأشباہ'' میں ہے کہ جو عرف کہ اس پر الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے، وہ صرف وہ ہے جو مقارنِ سابق ہو (یعنی لفظ کے استعمال سے پہلے وہ عرف جاری ہو اور اب تک برابر جاری رہے) نہ کہ وہ جو متأخر ہو (یعنی بعد میں جاری ہوا ہو)؛ اسی لیے فقہا نے کہا ہے کہ ''**لا عبرة بالعرف الطاري**'' اور اسی لیے (عرف کا) اعتبار معاملات میں کیا گیا ہے، تعلیق میں اعتبار نہیں کیا گیا۔

حموی رحمہ اللہ نے ''اشباہ'' کے اس قول پر تعلیقاً لکھا ہے کہ عادتِ غالبہ، مطلق لفظ کو مقید اس صورت میں کرتی ہے، جب کہ اس کا تعلق کسی امر کے فی الحال ہونے سے ہو، نہ کہ اس صورت میں جب کہ وہ پہلے امر کی خبر واقع ہو، پس عرف متأخر سے (امر مقدم) مقید نہیں ہوگا۔(۲)

(۱۹) العرف العام يثبت به الحكم العام، والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص.

عرف عام سے حکم عام ثابت ہوتا ہے اور عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوتا ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ''عقود رسم المفتی'' میں لکھا ہے:

---

(۱) كما حققه العلامة الشامي في نشر العرف (رسائل): ۲/۳۲

(۲) الأشباه مع حاشية الحموي رحمہ اللہ: ۱/۳۱۱-۳۱۲

’’اعلم أن العرف قسمان : عام وخاص، والعام يثبت به الحكم العام، ويصلح مخصصاً للقياس والأثر ، بخلاف الخاص فإنه يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر فإنه لا يصلح مخصصاً‘‘. (۱)

(۲۰) لا ينكر تغير الأحكام بتغير الايام

ایام کے بدلنے سے احکام کے بدلنے کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو احکام عرف وعادت پر مبنی ہوتے ہیں، وہ عرف وعادت کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔

امام قرافی جو مالکیہ میں سے ہیں، وہ اپنی کتاب ’’ **الإحكام في تمييز الفتاوى والأحكام**‘‘ میں فرماتے ہیں:

’’ إن إقرار الأحكام التي مدركها العادات مع تغيير تلك العادات خلافُ الإجماع، وجهالة بالدين بل كل ما هو في الشريعة يتبع العادات يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة . (۲)

(جن احکام کا مبنی عادت پر ہے، ان کو ان عادات کے بدل جانے کے باوجود، اسی طرح باقی رکھنا اجماع کے خلاف اور دین سے جہالت ہے؛ بل کہ جو چیز شریعت میں عادات کے تابع ہو، تو اس میں عادات کے بدل جانے سے حکم بھی نئی عادت کی طرف بدل جاتا ہے۔)

یہ چند قواعد ہیں، جن میں سے اکثر علامہ عمیم الاحسان مجددی رحمہ اللہ کی

---

(۱) رسائل الشامي:۱/۴۷

(۲) نقله عنه العلامة ابو زهرة رحمہ اللہ في كتابه : مالک وحياته وأثره وفقهه :۳۵۶

قواعد الفقہ سے لیے گئے ہیں اور بعض علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ کی ” الاشباہ “ سے اخذ کیے گئے ہیں۔

اقوالِ فقہا اور عرف میں تعارض

فقہا کرام کے اقوال اگر عرف وعادت سے معارض ہوں، تو کیا کیا جانا چاہیے؟ فقہا کی تصریح پر عمل کیا جائے یا عرف وعادت کی طرف رجوع کیا جائے؟ یہ ایک اہم موضوع ہے، جس کی مختلف صورتیں ہیں، ذیل میں ان کی تفصیل پیش کی جاتی ہے:

(۱) عرف اور ” ظاہر الروایۃ “ میں تعارض

عرف اگر ” ظاہر الروایۃ “ کے خلاف ہو اور مذہب کا کوئی قولِ ضعیف عرف کی موافقت میں ہو، تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ ظاہر الروایۃ کو ترک کر دیا جائے؟ جواب یہ ہے کہ ہاں! اس کی گنجائش ہے کہ اس صورت میں ظاہر الروایۃ کو ترک کر دیا جائے، خواہ کوئی قولِ ضعیف عرف کے موافق ہو یا نہ ہو۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ” نشر العرف “ میں فرمایا:

” مسائل فقہیہ یا تو صریح نص سے ثابت ہوتے ہیں، یا اجتہاد و رائے سے ثابت ہوتے ہیں اور ان میں سے بہت سے مسائل کی بنا مجتہد اپنے زمانے کے عرف پر رکھتا ہے، اس طرح کہ اگر وہ مجتہد نئے عرف کے زمانے میں ہوتا، تو پہلے جو کہا تھا اس کے خلاف کہتا؛ اسی لیے فقہا نے لکھا ہے کہ اجتہاد کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ مجتہد، لوگوں کے عرف وعادت سے واقف ہو، پس بہت سے احکام زمانے کے بدلنے کی وجہ سے بدل جاتے ہیں؛ کیوں کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے،

یا کوئی ضرورت واقع ہوتی ہے یا اہلِ زمانہ میں کوئی فساد رونما ہوتا ہے۔ اگر اب بھی پہلا حکم ہی برقرار رکھا جائے، تو اس سے مشقت اور لوگوں کو نقصان لازم آتا ہے، .... آگے فرمایا .... اسی لیے آپ دیکھیں گے کہ مشائخِ مذہب نے بہت سے مواقع میں ان مسائل کے خلاف کیا ہے، جن کی تصریح مجتہد نے کی ہے"۔(۱)

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہ نے "عقود رسم المفتي" میں بھی اس کی تصریح کی ہے، اور ایسے بہت سے مسائل ذکر کیے ہیں، جن کی مشائخ اور مجتہدین فی المذہب نے مخالفت کی ہے، حال آں کہ وہ کتب ظاہر الروایۃ میں منصوص ہیں، پھر فرمایا:

"هذا الذي جرأ المجتهدين في المذهب وأهل النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية بناءً على ما كان في زمنه".(۲)

معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ اگر عرف پر مبنی ہو اور نئے عرف کی مخالف ہو، تو نئے عرف کو لے کر ظاہر الروایۃ کو ترک کر دیا جائے گا اور چوں کہ علما نے اس کے لیے مذہب میں عرف حادث کے موافق کسی قول ضعیف کا ہونا شرط نہیں قرار دیا ہے؛ اس لیے خواہ قول ضعیف عرف کی موافقت میں موجود ہو یا نہ ہو، ہر صورت میں ظاہر الروایۃ کو ترک کیا جا سکتا ہے اور عرف کے موافق کوئی ضعیف قول موجود ہو، تو وہ اتباع واعتبار کا زیادہ مستحق ہے۔

---

(۱) رسائل ابن عابدین:۲/۱۲۵

(۲) رسائل:۱/۴۵

(۲)عرف کی ایک مسلک سے مخالفت اور دوسرے سے موافقت ہوتو؟

عرف اوراقوالِ فقہا میں تعارض کی ایک صورت یہ ہے کہ عرف، مذاہبِ فقہیہ میں سے کسی مذہب کی کسی بات میں مخالف ہواوراسی بات میں کسی اور فقہی مسلک کے وہ موافق ہو، اس صورت میں کیا جائز ہوگا کہ عرف کے موافق جوفقہی مسلک ہے، اس کواختیار کرلیا جائے، اگر چہ کہ اپنے مسلک کے خلاف ہواور کیا یہ خروج عن المذہب قرار دیا جائے گا؟

اس مسئلے سے صراحۃً تعارض کرتے ہوئے میں نے کسی کونہیں دیکھا، ہاں فقہا کے اقوال سے اس مسئلے کی تخریج کی جاسکتی ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ "عقود رسم المفتي" میں فرماتے ہیں:

"وربما عدلوا عما اتفق عليه أئمتنا لضرورة و نحوها كما مرّ في مسئلة الاستيجار على تعليم القرآن ونحوه من الطاعات التي في ترك الاستيجار عليها ضياع الدين، كما قررناه سابقاً يجوز الإفتاء بخلاف قولهم، قال: و الحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لايخرج عن مذهبه إذا رجحه المشائخ المعتبرون، وكذا ما بناه المشائخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة و نحو ذلك لايخرج عن مذهبه؛ لأن ما رجحوه لترجيح دليله عندهم ماذون فيه من جهة الأمام". (۱)

---

(۱) عقود رسم المفتي، رسائل شامي: ۵/۲۵

اس عبارت سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں:

(۱) ائمۂ حنفیہ کا جس بات پر اتفاق ہے، ضرورت اگر داعی ہو، تو اس سے عدول کرنا جائز ہے۔

(۲) اگر مشائخ نے اس بات کو زمانے کے تغیر کی وجہ سے عرفِ جدید پر مبنی کیا ہے، تو اس کو خروج عن المذہب نہیں کہا جائے گا۔

اور یہ معلوم ہے کہ مشائخ نے تعلیم قرآن، امامت، اذان وغیرہ طاعات پر اجرت لینے کے جواز کا فتوی دیا ہے؛ حال آں کہ یہ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تینوں کے متفقہ قول کے خلاف ہے، ہاں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز ہے، تو ہمارے مشائخ نے ائمۂ احناف کے مسلک سے عدول کر کے امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک تغیرِ احوال وایام کی بنا پر اختیار فرمایا ہے اور اس عدول کو خروج عن المذہب نہیں قرار دیا گیا۔ میں کہتا ہوں کہ جس طرح ائمۂ مذہب کے متفقہ قول سے ضرورتِ داعیہ کی بناء پر عدول کرنا خروج عن المذہب نہیں، اسی طرح اگر عرف وعادت میں تغیر کی بناء پر ایک فقہی مذہب سے عدول کیا جائے، تو اس کو بھی خروج عن المذہب نہیں قرار دیا جاسکتا؛ کیوں کہ خود امام کی طرف سے اس کی گنجائش دی گئی ہے؛ حتی کہ اگر وہ حیات ہوتے تو عرفِ جدید کے مطابق یہی حکم فرماتے۔ (واللہ اعلم)

کیا نئے عرف کی اتباع واجب ہے؟

جیسا کہ اوپر معلوم ہوا بعض احکام عرف وعادت پر مبنی ہوتے ہیں، اگر یہ عرف و عادت بدل جائے تو سوال یہ ہے کہ اس نئے عرف و عادت کے مطابق حکم دینا واجب وضروری ہے یا صرف جائز ہے؟ فقہا کی عبارت سے ظاہر یہی ہے کہ عرفِ جدید کا اتباع واجب ہے اور کتب ظاہر الروایۃ میں منقول پر جمود جائز نہیں۔

امام قرافی مالکی رحمہ اللہ نے تو حد کر دی، انہوں نے فرمایا کہ جن احکام کا مبنی عرف و عادت پر ہے، ان کو عادات کے بدل جانے کے باوجود اسی طرح باقی رکھنا اجماع کے خلاف اور دین سے جہالت ہے، بلکہ جو چیز شریعت میں عادات کے تابع ہو، تو اس میں عادات کے بدل جانے سے حکم بھی نئی عادت کی طرف بدل جاتا ہے۔ (علامہ قرافی رحمہ اللہ کی اصل عبارت قاعدہ نمبر (۲۰) کے تحت ہم نے درج کی ہے، وہاں دیکھی جائے)

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرف کے بدل جانے سے عرفِ جدید کا اتباع واجب ہے اور پہلے حکم پر جمود جائز نہیں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"إن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان و أهله و إلا يضيع حقوقاً كثيرةً و يكون ضرره أعظم من نفعه." (۱)

یہ عبارت بھی اس پر شاہد ہے کہ مفتی کے لیے جائز نہیں کہ فقہائے متقدمین نے اپنے زمانے کے عرف پر جن احکام کو مبنی فرمایا ہے ان پر جمود کرے؛ بل کہ اس پر ضروری و واجب ہے کہ نئے عرف و عادت کی مراعات کرے، جو شخص ایسا نہیں کرتا وہ خود بھی گمراہ ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتا ہے اور حرام کو حلال اور حلال کو حرام کرنے کا مرتکب ہوتا ہے اور اس سے بے شمار مفاسد پیدا ہوتے ہیں جیسے تحلیل حرام اور تحریم حلال، غیر واجب کو واجب کرنا، دینِ خداوندی میں تغیر اور اللہ و رسول اللہ پر جھوٹ وغیرہ۔ اس لیے مفتی پر ضروری ہے کہ عرف پر مبنی مسائل میں اپنے زمانے

---

(۱) عقود رسم المفتي، رسائل الشامي: ۲۵/۵

میں لوگوں کے عادات واعراف کے مطابق فتوے دے، نہ یہ کہ فقہائے متقدمین نے اپنے زمانے میں جس کا حکم بیان کیا ہے، اس کے مطابق فتوے، یہ ایسی بدیہی بات ہے کہ دقیق فہم اور عریض علم کی محتاج نہیں۔

ہاں مگر مفتی پر ضروری ہے کہ اس کو صحیح نظر حاصل ہو اور احکام شرعیہ اور قابل رعایت شرائط اور عرف وعادات سے کامل واقفیت ہو؛ نیز اس کو یہ معلوم ہو کہ یہ عرف عام ہے یا خاص اور یہ کہ یہ نص کے خلاف ہے یا نہیں؛ تاکہ ایسے مواقع پر عرف کے موافق فتویٰ نہ دے دے، جہاں شارع کی طرف سے نص وارد ہے، یا کہیں عرف خاص پر ایسی جگہ فتوے نہ دے دے جو نص یا قیاس کے معارض ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان مفتاحی عفی عنہ

مكانة العرف و العادة
في التشريع الإسلامي

مكانة العرف و العادة في التشريع الإسلامي

العرف و العادة مصدر من مصادر التشريع الإسلامي عند أكثر العلماء و الأئمة ومما لا شک فيه أن اعتباره في الشرع مصدرا للتشريع يدل على جدارة و صلاحية الشريعة الإسلامية للمسايرة مع ظروف العصور و يشير إلى فتوتها و خصوبتها في كل الأماكن و الأزمان و لقد صدق الأستاذ زكي الدين شعبان حيث يقول في كتابه ''أصول الفقه الإسلامي'':

> ''و العرف من المصادر الخصبة في التشريع و القضاء و الفتوى وفي اعتبار الشريعة و الفقهاء له على هذا الوجه دليل على خصوبة الفقه الإسلامي و فتوته و جدارته للحكم بين الخلق في اى مكان كانوا وفي أي زمان وجدوا حتى يرث اللّٰه الأرض و من عليها.'' (١)

و السر في اعتبار العرف أن الشريعة الالهية إنما جازت لتنظيم مصالح البشر و حقوقهم و لإقامة العوج و إزالة التحريف و اعتدال

(١) أصول الفقه الإسلامي :١٩٦

الرسوم السائرة بين الناس فإذا وجدت الشريعة من متعارف الناس

عوائد صالحة و سنناً راشدةً أقرت بها لكونها ملائمةً لأنها و غايتها، و هذا ما يقولهٗ الامام الشاه ولي اللّٰه الدهلوي رحمه الله في ''حجة اللّٰه البالغة'' و هذا نصهٗ:

''فاعلم انهٗ (صلى الله عليه وسلم) بعث بالملة الحنيفية الإسماعيلية لإقامة عوجها و إزالة تحريفها و إشاعة نورها و ذلک قولهٗ تعالیٰ ﴿ملة ابيكم ابراهيم﴾ و لما كان الأمر على ذلک وجب أن تكون أصول تلک الملة مسلمة و سننها مقررة إذا النبي إذا بعث إلى قوم فيهم بقية سنة راشدة فلا معنى لتغيرها و تبديلها؛ بل الواجب تقريرها لانهٗ أطوع لنفوسهم و أثبت عند الاحتجاج عليهم.'' (١)

فلما ثبت أن الشريعة ما ألغت العراف و العادات بالكلية؛ بل اثبت واعتبرت منهاماكانت صالحة و ملائمةً، فعلينا إذا أن نبحث عن معناها و تعريفها و عن نحوشرائطها و حدودها.

(١) حجة اللّٰه البالغة ١:١٢٤

المحور الأول

في بيان حقيقية "العرف" و أقسامه

"العرف" فى اللغة و الاصطلاح

فأقول:العرف في أصل اللغة: المعرفة، و يستعمل كثيرا في الشئ المعروف المقبول عند ذوي العقول الصحيحة المالوف عند الطبائع السليمة.

قال في "المنجد":

"العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول." (١)

وقال في لسان العرب:

"العُرف ضد النكر يقال أولاه عرفا أي معروفاً وقال: و هو كل ما تعرفه الناس من الخير و تبسأبه و تطمئن إليه." (٢)

و هذا في اللغة و أما في الاصطلاح فهو ما اعتاده الجمهورمن الناس و ألفوه و ساروا عليه من فعل شاع بينهم أو قول تعارفوا إطلاقه على معنى خاص بحيث يتبادر هو عند سماعه لا غير.

(١) المنجد: مادة عرف

(٢) لسان العرب: مادة عرف:٩/٢٣٩

قال الأستاذ منصور محمد الشيخ رحمه الله في كتابه " أصول الأحكام":

"فالعرف ما تعارفه الناس و ألفوه حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو قول كثر استعمالهُ في معنى خاص بحيث يتبادر منه هذا المعنى عند الإطلاق دون معناه الاصلى." (١)

وقال الاستاذ مصطفى محمد الزرقاء رحمه الله :

"و أما في الاصطلاح الفقهي فإن العرف هو عادة جمهور قوم فى قول و عمل." (٢)

و تتضح مما سبق أمور:

الأول: إن العرف انما يتحقق إذا اطرد وشاع بين جمهور الناس عامتهم و خاصتهم او كان غالباً بحيث يكون أكثرهم يجري على وفقه.

الثاني: إن العرف يكون في قول و عمل. الأول عرف قولي. و الثاني عرف عملي. كما سيجئ عند تقسيم العرف. و أقول: ان العرف كما يكون في قول و عمل، كذلک يكون في ترک، كما صرح به الأستاذ عبد الكريم زيدان في المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. (٣)

---

(١) أصول الأحكام: ٢٠٠

(٢) المدخل الفقهي الاسلامي: ١/١٣٢

(٣) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ٢٠٥

الثالث: إن العرف الفقهي الاصطلاحي إنما يتحقق إذا استقرر في النفوس و تلقته العقول بالقبول. و أما ما يجري بين الناس من الامور التي لم تستقر في النفوس و لم تتلقها العقول؛ بل إنما تجري بيهنم لأمر ما مثل الرياء السمعة أو لظلم يقع من مجتمعهم إذا تركوا تلك الأمور. فهذه الأمور لا تدخل في العرف الفقهي و إن وقع عليها اسم العرف في اللغة.

فحاصل التعريف إن العرف هو ما تعارفهٔ جمهور الناس و اطرد و شا ع بينهم بحيث يستقر في النفوس من قول أوعمل أوترك.

العادة في اللغة و الاصطلاح

و العادة ما خوذة من العود و المعاودة بمعنى التكرار، فالعادة لغةً ما يعتاده الإنسان أى يعود إليه مرارا متكررة كما فى "المنجد." (١)

و في الاصطلاح الفقهي فهو عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة. ذكره في "الأشباه."(٢)

و قال ابن عابدين الشامي رحمه الله في رسالته "نشر العرف".

"إن العادة ماخوذة من المعاودة فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة و لا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية." (٣)

---

(١) المنجد مادة عود

(٢) الأشباه والنظائر: ١/٢٩٦

(٣) رسائل ابن عابدين: ٢/١١٤

فالعادة هي الأمر المتكرر حتى استقر في النفوس و سهل فعله و صعب تركهٔ و لها مفهوم شامل واسع الحدود. كما قال الأستاذ مصطفی الزرقاء؛ لأن قولهم في تعريف العادة ـ الأمر المتكرر ـ يشمل كل ما يتكرر.

هل فرق بين العرف و العادة؟

و هنا سوال مهم خالد يواجهنا و هو هل بين العرف و العادة فرق؟ أقول اُختلف فيه من الناحية النظرية على أقوال:

١ – ذهب أكثر الفقهاء إلى أن العرف و العادة بمعنى واحد من حيث المصداق المراد و إن اختلفا من حيث اللغة والمفهوم. قال ابن عابدين الشامي رحمه الله في "نشر العرف": فالعادة و العرف بمعنى واحد من حيث المصداق و إن اختلفا من حيث المفهوم. (١)

٢ – وقال بعض العلماء المعاصرين:

"إن العرف عام والعادة خاص. فالعرف عندهم هو كل ما تعارفهٔ الناس، قولاً كان أوعملاً و العادة تختص بما تعارفوا من الأفعال، وإلى هذا يشير بعض العبارات من "الأشباه"."

فقال في موضع منه نقلا عن فتح القدير:

"الحقيقة تترک بدلالة العادة إذا ليست العادة إلا عرفاً عملياً." (٢)

---

(١) رسائل ابن عابدين:١/١١٤

(٢) الأشباه: ١/٣٠٥

فهذه العبارة مشيرة إلى أن العادة مختصة بما تعارفوا من الأفعال و الأعمال و إلى أن العادة من العرف حيث أطلق على العادة اسم العرف العملي.

وقال زكي الدين شعبان رحمه الله في كتابه "أصول الفقه الإسلامي":

"هو ما اعتده جمهور الناس وألفوه من فعل شاع بينهم أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص بحيث لايتبادرعند سماعه غيره.والأول يسمى عرفاً عمليا و يخصه بعض العلماء باسم العادة. قال ـ و الثاني يسمى عرفاً قولياً." (١)

٣- و جعل البعض الآخرين من العلماء العادة هو الأعم على عكس ما قال أهل المقالة الثانية و هو الذي اختاره الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء رحمه الله . فقال في موضع من كتابه "المدخل الفقهي الإسلامي":

"العرف نوع من العبادة. فالعادة جنس أعم تحته أنواع، منها العرف." (٢)

و قال في موضع آخر:

"يتضح من جميع ما تقدم أن العادة أعم من العرف لأنها تشمل العادة الناشئة من عامل طبيعي والعادة

---

(١) أصول الفقه الإسلامي: ١٩١

(٢) المدخل الفقهي الإسلامي: ٢/٨٤١

الفردية وعادة الجمهور التي هي العرف." (١)

فهذه أقوال ثلاثه. ولكن الفقهاء أكثرهم على ما قال ابن عابدين من انهما بمعنى واحد من حيث المصداق والمراد وهو الذي يظهر من استعمالات الفقهاء و تعبيراتهم.

هل بين العرف و الإجماع فرق؟

و هل بين العرف و الإجماع فرق؟ فجوابهٗ نعم، و يتضح الفرق من وجوه.

الأول في التحقق. فالعرف -كما سبق- يتحقق وجوده إذا اطرد بين الناس عامتهم و خاصتهم و لكن الإجماع إنما يتحقق باتفاق المجتهدين من الفقهاء و لا يتعبر فيه قول العوام كما صرح به الإمام سراج الدين الأرموي رحمه الله في "التحصيل من المحصول". (٢)

و قال إمام الحرمين الجويني رحمه الله في "البرهان" ما نصه:

"فلا شك ان العوام و من شدا طرفا قريبا من العلم ما يصر بسبب ما تحلى به من المتصرفين في الشريعة و ليسوا من اهل الاجماع." (٣)

و كذلك يعتبرالعقل و البلوغ و الإسلام و العدالة و كونه من أهل السنة في تحقق الإجماع و لا كذلك العرف.

(١) المدخل الفقهي الإسلامي: ٢/٨٤٣

(٢) التحصيل من المحصول: ٨١

(٣) البرهان لإمام الحرمين: ١/٦٨٤

قال الإمام أبو بكر السمرقندي رحمه الله في كتابه "ميزان الأصول في نتائج العقول مانصّه":

"لوجود أهلية الإجماع شرائط: بعضها متفق عليها و بعضها مختلف فيه."

" أما المتفق عليه: العقل و البلوغ و الإسلام و العدالة و كونه من أهل الاجتهاد و الفتوى في الأحكام الشرعية و كونهُ من أهل السنة و الجماعة." (١)

و هذا كلهُ ليس بشرط في تحقق العرف.

الثاني في الحكم: و هو أن الإجماع حجة قاطعة عند جمهور العلماء من أهل السنة و لا خلاف فيه بينهم، و لكن العرف ليس كذلك. فالثابت بالإجماع يكفر جاحده و لكن منكر العرف ليس بكافر. قال في نور الأنوار:

"إن الإجماع في الأمور الشرعية في الأصل يفيد اليقين و القطعية فيكفر جاحدهُ." (٢)

نعم ههنا بحث و هو أن من الإجماع ما لا يكفر جاحده كالإجماع السكوتى، و لكنه بسبب العارض. فلا يقدح هذا فيما قلنا.

الثالث في الاحتجاج، فالاجماع حجة عند جميع الائمة من اهل السنة بخلاف العرف فإنهُ من الحجج التى اختلف فيها، كما سنرى.

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول: ٤٩١/٤٩٠

(٢) نور الأنوار: ٢٢٥

فمما سبق يتضح أن العرف و الإجماع متضادان من حيث المصداق و من حيث الحكم.

أنواع العرف و العادة

ثم ليعلم أن العرف ينقسم إلى أنواع باعتبار موضوعه و باعتبار نطاق حدوده و باعتبار كونه معتبرا أو غير معتبر عند الشرع. و هي على ما يلي:

أما باعتبارالموضوع فالعرف ينقسم إلى نوعين: أحدهما يسمى عرفا قولياً و ثانيهما يسمى عُرفاً عملياً.

و أما باعتبار نطاق حدوده فهو منقسم الى قسمين. الأول عام و الثاني خاص.

وأما باعتبار كونه معتبرا عند الشرع أو غير معتبر فيقسم إلى نوعين: صحيح و فاسد.

الآن نتناول هذه الأنواع بالبحث تفصيلا.

العرف القولي و العملي

العرف القولي:

و هو ما تعارفه الناس من إطلاق لفظ على معنى خاص بحيث لا يتبادر منه عند إطلاقه و سماعه غيرهذا المعنى الخاص.

و مثال هذا تعارف الناس إطلاق لفظ ''الدابة'' على ذات القوائم الأربعة، فإنها في أصل اللغة يطلق على كل ما يدب على الأرض و

العرف نقلها إلى ذات القوائم الأربعة. والآن لا يتبادر منه عند إطلاقه إلا هذا المعنى العرفي الخاص. و من أمثلته لفظ الولد، فإنهٔ فی العرف يطلق على الذكر دون الأنثى مع أن لفظ "الولد" في أصل اللغة يشملها.

العرف العملي:

و هو ما تعارفوا من الأفعال و الأعمال حتى استقرت في النفوس، و مثاله تعارفهم أكل البر و لحم الضأن، و كتعارفهم البيع بالتعاطی و الاستصناع و غير ذلک من الأفعال.

العرف العام والخاص

العرف العام:

و هو الذي يتعارفه الناس في البلاد كلها، وفي الأقطار كلها في عصر من العصور من غير تخصيص بطائفة دون أخرى.و من أمثلته، تعارفهم على الاستصناع و دخول الحمامات من غير تقدير الأجرة و مدة المكث فيها. و غير ذلک، و كتعارف لفظ "الدابة" لذوات القوائم الأربعة.

العرف الخاص:

و هو ما اعتاده أهل بلد معين أو طائفة معينة من الناس، كتعارف أهل العراق إطلاق لفظ الدابة على الفرس. وتعارف النحاة لفظ الاسم لما يدل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. وكتعارف بعض الناس في بعض البلدان، البيع بالوفاء و تعارف بعض

الناس من هل ألقاهرة النزول عن الوظائف بمال يعطى لصاحبها.

و ليعلم أن العرف العام و العرف الخاص كل واحد منهما، قد يكون قولياً و قد يكون عملياً.ولذا أو ردنا الأمثلة من النوعين العرف القولي والعرف العملي.

العرف الصحيح و الفاسد

العرف الصحيح:

و هو الذي لا يناقض النصوص الشرعية و القواعد الثابتة عند الشرع، و هو كالمعاملات المروجة في الناس مما لم يرد نص ولم يكن فيه مايودي إلى تحليل حرام.

العرف الفاسد:

و هو ما بخلافه، أي الذى مناقض لنص من النصوص الشرعية أو لقاعدة من القواعد الثابتة بحيث يؤدي إلى تحليل حرام.

قال الأستاذ منصور محمد الشيخ في ''أصول الأحكام'' له:

''إن كان (العرف) لا يناقض القواعد الشرعية و أحكامها الثابتة التي لا تتغير كالمعاملات التي يقودها الناس مما لم يرد فيه نص و لم يكن فيه تحليل شئٍ حرام، إن كان العرف كذلک فهو صحيح و إن كان مناقضا لشئ من ذلک فهو عرف فاسد.'' (١)

---

(١) اصول الأحكام: ٢٠٢

المحور الثاني

في بيان اعتبار العرف و العادة

الادلة الشرعية على اعتبار العرف

و قد استدل على اعتبار العرف بأمور:

١ – الأول بالكتاب و هو قوله تعالى:

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعرض عن الجاهلين.﴾ (الأعراف:)

قال الشامي رحمه الله : إن بعض العلماء استدل على اعتبار العرف بقوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْف ﴾. (١)

و قال العلامة جلال الدين السيوطي رحمه الله في الاكليل في استنباط التنزيل في هذه الآية:

"قال ابن الفرس: المعنى اقض بكل ما عرفته النفوس مما لا يرده الشرع و هذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف." (٢)

قال الراقم عفا الله عنه: إن العرف في هذه الآية قد فسره جمهور العلماء على أقوال وذكر منها ابن العربي المالكي رحمه الله

---

(١) رسائل الشامي: ٢/١١٥

(٢) الإكليل في استنباط التنزيل : ١١٠

أربعة أقوال و هي ما يلي:

١ – المعروف ٢ – قول لا إله إلا الله. ٣– ما يعرف أنهٗ من الدين.

٤– ما لا ينكره الناس من المحاسن التي اتفقت عليها شرائع. (١)

القرآن، فعلى هذا يشكل الاستدلال بهذه الآية على اعتبار العرف الفقهي و يمكن أن يجاب عنه بما قالهٗ الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء رحمه الله ، قال:

"توجيه هذا الاستدلال هو أن العرف في الآية و إن لم يكن مراد به المعنى الاصطلاحى، قد يستانس به في تائيد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحي، لأن عرف الناس في أعمالهم و معاملاتهم هو مما استحسنوه و ألفته عقولهم و الغالب أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر بالمتعارف فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة." (١)

فحاصل ما فهمتُ من كلامه: أن العرف في الآية أعم من العرف الفقهي الخاص، فيدخل فيه هو دخول الخاص تحت العام. (واللّٰه تعالى أعلم)

٢ – الدليل الثاني على اعتبار العرف، السنة:

(ا)عن عائشة رضي الله عنها أن هندا بنت عتبة قالت: يا رسول اللّٰه! إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطينى ما يكفينى ووَلدى الا ما اخذت

(١) أحكام القرآن لابن العربي: ٢/٨٢٣

(٢) المدخل الفقهى الإسلامي ١/١٣٢

منه وهو لا يعلم، فقال: خذي ما يكفيكِ و ولدكِ بالمعروف. (۱)

قول النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث: خذي مايكفيک و ولدک بالمعروف، معناه الذى عرف بالعادة. قال ابن حجر رحمه الله في شرح البخاري: قال القرطبي رحمه الله و المراد بالمعروف القدر الذى عرف بالعادة انه الكفاية. (۲)

وعلى هذا فالحديث يدل على اعتبار العرف: و قد استدل على اعتبار العرف بهذا الحديث الإمام النووى رحمه الله في شرح صحيح الامام مسلم، و العلامة ابن حجر العسقلاني رحمه الله في شرح صحيح البخاري، القرطبي رحمه الله من أئمة المالكية وغيرهم.

قال النووى رحمه الله :

"في هذا الحديث فوائد - قال - و منها اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي." (۳)

وقال ابن حجر رحمه الله :

"وفيه اعتماد العرف في الامور التى لا تحديد فيها من قبل الشرع وقال : قال القرطبي: فيه اعتبار العرف في الشرعيات خلافا لمن أنكر ذلک - لفظا و عمل به معنى الخ." (۴)

---

(۱) صحيح البخاري: ۲/۸۰۸

(۲) فتح الباري: ۹/۵۰۹هو هکذا فسره في بذل المجهود: ۵/۲۹۶

(۳) شرح مسلم للنووي: ۲/۷۵

(۴) فتح الباري: ۹/۵۱۰

(٢)و عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه في صفة حجة النبي ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب بعرفة وقال فيه: "اتقوا اللّٰه فى النساء و لهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف." (١)

أقول: فيه دليل على اعتبار العرف، و لذا قال العلماء: إن للمرأة على الزوج نفقتها و كسوتها مما يجري في العرف و العادة. قال ابن حجر رحمه الله في فتح الباري: قال ابن بطال رحمه الله : اجمع العلماء على ان للمرأة مع النفقة على الزوج كسوتها وجوباً. و الصحيح في ذلک ان لا يحمل اهل البلدان على نمط واحد و ان على اهل كل بلد ما يجري في عادتهم بقدر ما يطيقه الزوج على قدر الكفاية لها. (٢)

فدل هذا على أن المراد بالمعروف في الحديث، المتعارف في الناس، و الى هذا يشير ضيع الامام البخاري رحمه الله في صحيحه حيث أورد فيه حديثا عن علي رضي الله عنه قال أتى إلى صلى الله عليه وسلم حلة سبراء فليستها فرأيت الغضب في وجهه فشققتها بين نسائي. وترجم عليه بقوله " باب كسوةِ المرأة بالمعروف". (٣)

قال ابن حجر رحمه الله :

"هذه الترجمة لفظ حديث مسلم أخرجه من حديث جابر المطول في صفة الحج و من جملته في خطبة النبي

---

(١) رواه مسلم:١/ ٣٩٧

(٢) فتح الباري: ٩/ ٥١٣

(٣) صحيح البخاري: ٢/ ٨٠٨

صلى الله عليه وسلم بعرفة:" اتقوا الله في النساء ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف" و لما لم يكن على شرطه أشار اليه و استنبط الحكم من حديث آخر على شرطه." (۱)

قال الراقم: هذا يدل على أن البخاري أخذ هذه الترجمة من لفظ حديث، و معلوم أن المعروف في كلام البخاري، معناه المتعارف بين الناس، فكذا في الحديث.

و بالجملة أن الحديث دل على اعتبار العرف، و هو المقصود.

(۳)و عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن؛ رواه الإمام أحمد رحمه الله و الطيالسي رحمه الله في مسنده و أبو سعيد بن الأعرابي رحمه الله في معجمه. قاله العلامة الألبانى رحمه الله في سلسلة الأحاديث الضعيفة الموضوعة. (۲)

قال الألباني رحمه الله :

"و هذا إسناد حسن، و نقل عن الحاكم و الذهبي تصحيحهٗ و عن الحافظ السخاوي تحسينهٗ موقوفاً." (۳)

قلت:

"هذا موقوف على ابن مسعود و لكنه في حكم الرفع لأنهٗ لا يقال من قبل الراي، فلهٗ حكم المرفوع كما حققه

---

(۱) فتح الباري: ۹/۵۱۲/۵۱۳

(۲) سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني: ۲/۱۷

(۳) الضعيفة للألباني: ۲/۱۷

في مقدمة "اعلاء السنن." (١)

استدل به على اعتبار العرف جمع من العلماء منهم العلامة ابن نجيم المصري رحمه الله في "الأشباه" و ابن عابدين الشامي رحمه الله في نشر العرف و لكن يشكل عليه بان المراد بهذا الحديث الإجماع لا العرف كما قال الإمام الغزالي فى المستصفى. و الله تعالى أعلم (٢)

ثم ليعلم أن هذا الحديث روي مرفوعاً من طريق سليمان بن عمرو النخعي من حديث أنس رضى الله عنه. كما أورده الألباني في "الضعيفة" (٣)

و هذا النخعي كذاب كان يضع الحديث. كذبه أحمد بن حنبل، و يحيى بن معين، و قتيبة و إسحاق. و اليک أقوال الأئمة في هذا الراوى. قال أحمد بن حنبل رحمه الله : كان يضع الحديث. قال يحيى رحمه الله : كان أكذب الناس. قال البخاري رحمه الله : متروک. قال يزيد بن هارون: لا يحل لاحد ان يروى عنه. قال الحاكم: لست اشک فى وضعه للحديث على تقشفه و كثرة عبادته. (٤)

فالحاصل ان هذا الحديث لا يثبت مرفوعا، و هو قول الأئمة، نعم هو قول ابن مسعود رضي الله عنه كما مر.

---

(١) راجع مقدمة إعلاء السنن :١/٧٩

(٢) راجع المستصفي للغزالي: ١/١٣٨

(٣) الضعيفة للألباني: ٥٣٢

(٤) من لسان الميزان لابن حجر: ٣/١١٥-١١٧

هل العرف القولي معتبر في الاحكام الشرعية؟

و قد فرغنا مما تقدم أن العرف قد يكون قولياً و قد يكون عملياً، و ههنا يتوجه عليه سوال و هو أن العرف القولي و العرف الفعلي كليهما معتبران في الأحكام؟ و الجواب نعم، كما يظهر من كلام الفقهاء.

أما العرف القولي فقد صرح الفقهاء باعتباره في الشرعيات ففي الاشباه و النظائر:

''فصل في تعارض العرف مع الشرع، فاذا تعارضا قدم عرف الاستعمال خصوصاً في الأيمان، فإذا حلف لا يجلس على الفراش أو على البساط أولا يستضي بالسراج لم يحنث بجلوسه على الأرض و لا بالاستضاءة بالشمس و إن سماها اللّٰه فراشا و بساطا و سمى الشمس سراجا الخ.'' (١)

و قال في فصل التعارض بين العرف و اللغة:

''صرح الزيلعي وغيره بأن الأيمان مبنية على العرف لاعلى الحقائق اللغوية و عليها – فروع، منها لو حلف لا ياكل خبزا حنث بما يعتاده أهل بلده ففي القاهرة لا يحنث إلا بخبز البر و في طبرستان ينصرف إلى خبز الأرز و في زبيد إلى خبز الزرة و الدخن و لو أكل

(١) الأشباه: ٣٠٢/١

الحالف بخلاف ما عندهم من الخبز لم يحنث الخ.'' (١)

و قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كنز الوصول إلى معرفة الأصول:

''جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع قد تترك بدلالة الاستعمال و العادة – ثم قال – و إنما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لأن الكلام موضوع – لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة.'' (٢)

و قال ابن قدامة الحنبلي رحمه الله في المغني:

''إن أقر بدراهم و أطلق في بلد أو زانهم ناقصة. – ففيه وجهان أولهما يلزمه من دراهم البلد و دنانيره؛ لأن مطلق كلامهم يحمل على عرف بلدهم كما في البيع والأثمان.'' (٣)

و قال في ''المغني'': و إن قال له على درهم كبير لزمه درهم من دراهم الإسلام لأنه كبير في العرف. (٤)

قلت: هذه العبارات من العلماء صريحة في اعتبار العرف القولي في الاحكام الشرعية.

---

(١) المصدر السابق: ١/٣٠٥

(٢) كنز الوصول للإمام البزدوي: ٨٦-٨٧

(٣) المغني لابن قدامة: ٥/١٦٩

(٤) المغني: ٥/١٧٠

هل العرف العملي معتبر أم لا؟

و أما العرف العملي فإنهٗ أيضا يعتبر في الأحكام كالعرف القولي. و إليک نصوص الفقهاء في هذا الخصوص:

(۱) قال ابن قدامة رحمه الله :

"فصل في معرفة المكيل و الموزون و المرجع فيه العرف بالحجاز– ثم قال بعد السطور – و ما لا عرف له بالحجاز تحتمل و جهين: أحدهما يرد إلى أقرب الأشياء شبها له بالحجاز كما أن الحوادث ترد إلى أشبهه المنصوص عليه بها، و هو القياس. و الثاني يعتبر عرفه في موضعه، فإن لم يكن لهٗ في الشرع حد، كان المرجع فيه إلى العرف كالقبض و إلاحراز و التفرق و هذا قول أبى حنيفة رحمه الله و على هذا إن اختلفت البلاد فالاعتبار بالغالب و إن لم يكن غالب بطل هذا الوجه و تعين الأول. و مذهب الشافعي على هذين الوجهين." (۱)

فوضح من هذا أن اعتبار العرف العملي فيما لم يكن لهٗ حد في الشرع، مذهب الإمام أبى حنيفة و الشافعي و الحنابلة.

(۲)و في "الهداية" من كتب الحنفية:

"و من اشترى نعلا على أن يحذوه البائع أو يشركه فالبيع فاسد قال ما ذكره جواب القياس و وجهه ما قلنا

(۱) المغني لابن قدامة: ۴/۲۱-۲۲

وفي الاستحسان يجوز للتعامل فيه فصار كصبغ الثوب و للتعامل جوّزنا الاستصناع. (١)

(٣)و في "الدر المختار":

"وكما يصح أيضا وقف كل منقول قصدا فيه تعامل للناس كفأس و قدوم؛ بل و دراهم و دنانير - إلى أن قال- لأن التعامل يترك به القياس، بخلاف ما لا تعامل فيه كثياب و متاع الخ." (٢)

هذا كله يرشد إلى أن الفقهاء اعتبروا العرف العملي في الشرعيات، و هو دليل على أن العرف العملي معتبر و مؤثر في الأحكام كالعرف القولي.

اعتبار العرف العام

ثم العرف قوليا كان أو عملياً يعتبر إذا كان عاماً، وقد قدّمنا فيما سبق، أن العرف العام هو الذي تعارفه الناس في البلاد كلها.

و معنى اعتباره أنهٗ يصلح مخصصاً للعام و يترك به القياس. وبيانهٗ أن العرف إذا خالف الدليل الشرعي من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا يعتبر، كما سياتي في المحور الثالث إن شاء الله. و إن لم يخالف الدليل الشرعي من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً و العرف إن خالفه في بعض أفراده، فهو معتبر أي مخصص للدليل الشرعي

(١) الهداية: ٣/٤٥

(٢) الدر المختار مع الشامي: ٤/٣٦٤

العام. و كذا إذا خالف العرف العام. القياس يترك به القياس.

مثال الأول' الاستصناع و هو بيع المعدوم، وقد ورد النهي عن بيع ما ليس موجوداً أخرجه الخمسة و صححه الترمذي و ابن خزيمة و الحاكم. (١)

و قد جوز الفقهاء الاستصناع للتعامل و العرف. و هو تخصيص النص الناهي عن بيع المعدوم، قال في الذخيرة البرهانية كما نقله عنه الشامي:

"ألا ترى أنا جوزنا الاستصناع للتعامل و الاستصناع بيع ما ليس عنده، و أنهٗ منهي عنه و تجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منا للنص الذي ورد في النهى عن بيع ما ليس عند الإنسان. لا ترک للنص أصلاً لأنا عملنا بالنص في غير الاستصناع." (٢)

و مثال الثاني: ما في الهداية (و قد مر منا عبارة "الهداية" فيما سبق) أنه اشترى رجل صرماً على شرط أن يحذوه البائع أو يشرّكه، فهذا البيع فاسد في القياس، لأن هذا الشرط خلاف ما يقتضي البيع، و لكن الفقهاء أجازوه للتعامل، و هذا ترک القياس للتعامل و العرف، و هذا التعامل و العرف إنما يصلح مخصصاً للنص العام و يترک به القياس إذا كان عاماً. كما صرح به الشامي في نشر العرف. (٣)

(١) قالهٗ ابن حجرفي " بلوغ المرام": ٥٨

(٢) " نشر العرف"' رسائل الشامي ٢:١١٦

(٣) رسائل الشامي: ٢/١١٦

اعتبار العرف الخاص:

و أما إذا كان العرف خاصاً، فهل يعتبر في بناء الأحكام أم لا؟ فالجواب على أصل المذهب أن العرف الخاص لا يعتبر كما صرح به في "الأشباه". قال: فالحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص. (١)

و معنى عدم اعتبار العرف الخاص. أنه لا يصلح مخصصاً للنص و لا يترك به القياس بخلاف العرف العام فإنه يصلح مخصصاً للأثر و يترك به القياس، كما مر آنفا. قال العلامة الشامي رحمه الله في "نشر العرف":

" و بما قررناه تبين لك أن ما تقدم عن "الأشباه" من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس و لا يخص به الأثر." (٢)

فظهر بهذا أن العرف الخاص معتبر إذا لم يرد بخلافه نص ولم يعارضه القياس الشرعى، و الدليل على اعتبار العرف الخاص في عبارات الفقهاء أنهم صرحوا في باب الحقوق:

"العلو لا يدخل بشراء بيت بكل حق و بشراء منزل إلا بكل حق هو لهٗ او بمرافقه أو بكل قليل و كثير هو فيه او منه."(٣)

قال في البحر عن الكافي أن هذا التفصيل مبني على

---

(١) الأشباه: ١/٣١٧

(٢) رسائل الشامي رحمه الله: ٢/١٣٣

(٣) كنز الدقائق

عرف الكوفة، و في غرضنا يدخل العلو في الكل سواء با ع باسم البيت أو المتزل أو الدار و الأحكام تبتني على العرف فيعتبر في كل إقليم وفي كل عصر عرف أهله. [1]

فهذا صريح في اعتبار العرف الخاص بإقليم أو في عصر و سيأتي البحث عن اعتبار العرف الخاص إذا عارضه النص المنقول عن صاحب المذهب في المحور الخامس إن شاء الله تعالى.

فحاصل ما في البباب أن العرف الخاص لا يعتبر إذا عارضه النص الشرعي فلا يخص به النص و لا يترك به القياس و أما إذا عارضه النص المذهبي فهو معتبر كما سياتي.

(۱) البحر الرائق: ٦/١٣٦

المحور الثالث

في بيان شرائط اعتبار العرف و منهاج العمل فيما إذا تعارضه الأدلة الشرعية

شرائط اعتبار العرف:

و لاعتبار العرف شرائط على ما يلى:

ا - أن لا يعارض العرف نصاً شرعياً بحيث يكون العمل به تعطيلا للنص:

قال في الفتح:

"إن النص أقوى من العرف لأن العرف جاز أن يكون على باطل كتعارف أهل زماننا في اخراج الشموع و السرج إلى المقابر ليالي العيد و النص بعد قبوله لا يحتمل أن يكون على باطل." (١)

قال الشامي رحمه الله :

"إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف

(١) رد المحتار: ٥/١٧٦

الناس كثيرا من المحرمات من الرباء و شرب الخمر وليس الحرير و الذهب و غير ذلک مما ورد تحريمه نصا." (١)

و قال في "الأشباه":

"كان محمد بن الفضل يقول: السرة إلى موضع نبات الشعر من العانة ليست بعورة لتعامل العمال في الإبداء عن ذلک الموضع عند الاتزار، و هذا ضعيف و بعيد؛ لأن التعامل بخلاف النص لا تعتبر." (٢)

ثبت مما تقدم من نصوص الفقهاء أن العرف إنما يعتبر إذا لم يعارض النصوص الشرعية و أما إذا خالف و عارض الدلائل الشرعية فلا يعتبر.

٢- أن يكون العرف مطرداً أو غالباً:

قال ابن نجيم رحمه الله في "الأشباه":

"إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت و لذا قالوا في البيع لو باع بدراهم أو دنانير و كانا في بلد اختلف فيه النقود مع الاختلاف في المالية و الرواج انصرف البيع إلى الأغلب." (٣)

---

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١١٦

(٢) الأشباه: ١/٢٩٨

(٣) الأشباه: ١/٢٩٩

و في نشر العرف للعلامة الشامي: اعلم أن كلا من العرف العام و الخاص إنما يعتبر إذ كان شائعا بين أهله يعرفه جميعهم.

٣- أن يكون العرف سابقا لا طارئاً.

قال في الأشباه:

"العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتاخر و لذا قالوا لاعبرة بالعرف الطاري." (١)

قال الحموي رحمه الله تعليقا على قول الأشباه:

"أي السابق لوقت اللفظ و استقر حتى صار في وقت الملفوظ به و أما المقارن الطاري فلا أثر له و لا ينزل عليه اللفظ السابق." (٢)

٤- أن لا يكون التصريح بخلافة، فإذا كان التصريح بخلاف العرف فلا يعتبر العرف. (راجع للتفصيل المدخل الفقهي الإسلامي ٢/ ٨٤٣ وبعده و سيأتي شرحه في المحور الرابع في بيان القواعد)

العرف إذا عارضه النص العام

العرف إذا عارضه النص العام بحيث يكون العمل به تخصيصاً للنص العام، فما هو حكم هذا العرف؟

قدمنا في المحور الثاني أن العرف إن لم يخالف النص الشرعي من كل وجه؛ بل إنما خالفه في بعض أفراده، فهو معتبر و معنى اعتباره

(١) الأشباه: ١/ ٣١١

(٢) حاشية الحموي على الأشباه: ١/ ٣١١

أنهٗ يصلح للنص، ولكن هذا في العرف العام، و أما في العرف الخاص، فلا؛ لأن العرف الخاص لا يصلح أن يكون مخصصاً.

قال الشامي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نشر العرف:

”و إن لم يخالفه (أي إن لم يخالف العرف الدليل الشرعي) من كل وجه: بأن ورد الدليل عاماً و العرف خالفه في بعض أفراده أو كان الدليل قياساً فإن العرف معتبر إن كان عاما؛ فإن العرف العام يصلح مخصصا.“ (١)

وقال في موضع آخر:

”و بما قررناه تبين لک أن ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترک به القياس ولا يخص به الأثر.“ (٢)

وقال في ”ألذخيرة البرهانية“ في الفصل الثامن من الإجارات فيما لو دفع إلى حائک غزلاً على أن ينسجه بالثلث، قال و مشائخ بلخ كنصير بن يحيى و محمد بن سلمة و غيرهما كانوا يجيزون هذا الإجارة فی الثياب للتعامل أهل بلدهم و التعامل حجة يترک به القياس و يخص به الأثر و تجويز هذه الإجارة في الثياب للتعامل بمعني تخصيص النص الذي ورد في فقيز الطحان لأن النص ورد في

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١١٦

(٢) المصدر السابق: ٢/١٣٣

فقيز الطحان لا في الحائك لا أن الحائك نظيره فيكون واردا فيه دلالة، فمتى تركنا العمل بدلالة هذا النص في الحائك و عملنا بالنص في قفيز الطحان كان تخصياً لا تركا أصلاً. (١)

فالحاصل أن العرف العام يصلح مخصصاً للنص العام، و أما العرف الخاص فلا يصلح أن يخص به الأثر و النص. فالعرف العام إذا عارضه النص العام. يعتبر بمعنى يخص به النص.

العرف إذا عارضه النص الخاص

و أما العرف إذا عارضه النص الخاص بحيث يكون العمل به تعطيلاً للنص فهل يعتبر أو لا يعتبر؟

فالجواب عنه: أنهٗ لا يعتبر أصلاً لأنهٗ لا يجوز ترک النص بالتعامل و العرف سواء كان العرف عاماً أو خاصاً.

قال في الذخيرة البرهانية على ما نقله عنه الشامي رحمه الله:

"و هذا بخلاف ما لو تعامل أهل بلدة فقيز الطحان فإنهٗ لا يجوز و لا تكون معاملتهم معتبرة لانا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص أصلاً و بالتعامل لا يجوز ترک التص أصلاً، و إنما يجوز تخصيصه." (٢)

هل الأحكام المبنية على العرف، تتغير بتغيير العرف؟

و ههنا سوال مهم خالد، و هو هل الأحكام المنصوصة المبنية

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١٦٦

(٢) رسائل ابن عابدين :٢/١٦٦

على العرف تتغير بتغير العرف؟ و لا يخفى على أن بعض الأحكام المنصوصة مبنية على العرف، ككون بعض الأشياء كيلياً و بعض الأشياء وزنياً و غير ذلک فهل تتغير بتغير العادة و العرف؟

أكثرالعلماء على أنها لا تتغير لأن النهي أقوى من العرف، قال في الهداية:

"كل شئ نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على تحريم التفاضل فيه كيلا فهو مكيل ابدا و إن ترک الناس الكيل فيه مثل الحنطة و الشعير و التمر و الملح و كل ما نص على تحريم التفاضل فيه وزنا فهو موزون أبدا و إن ترک الناس الوزن فيه مثل الذهب و الفضة؛ لأن النص اقوى من العرف." (١)

و قال في "الدر المختار":

"و ما نص الشارع على كونه كيليا كبرٍ وشعيرٍ و تمر و ملح أو وزنياً كذهب و فضة فهو كذلک لا يتغير أبداً -قال- لأن النص اقوى من العرف." (٢)

و هكذا قال في "الجوهرة النيرة" و "البحر الرائق" و غيرهما. (٣)

و هذا قول الجمهور من الائمة، وقال الإمام أبو يوسف رحمه الله

---

(١) الهداية: ٣/٦٤

(٢) الدر المختار مع رد المحتار: ٥/١٧٦

(٣) الجوهرة: ٢/٤٤،البحر الرائق: ٦/١٢٩

إنه يُعتبر العرف إذا النص على كيلية بعض الأشياء و وزنية بعض الاشياء مبني على ما كان في زمن الرسول عليه السلام من كون العرف كذلک، فکان العرف هو المنظور إليه، فإذا تبدل، يتبدل الحكم المنصوص المبني على العرف، قال في نشر العرف:

و إنما اراد (أى يوسف) تعليل النص بالعادة بمعنى أنه إنما نص على البر و الشعير و التمر و الملح بأنها مكيلة و على الذهب و الفضة بأنها موزونة لكونهما كانا في ذلک الوقت كذلک، فالنص في ذلک الوقت إنما كان للعادة حتى لو كانت العادة في ذلک الوقت وزن البر و كيل الذهب لورد النص على وفقها، فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض و الوزن في البعض هي العادة تكون العادة هى المنظور اليها. (۱)

و رجح الكمال ابن الهمام قول أبي يوسف رحمه الله كما في الدر المختار و "نشر العرف" (و الله اعلم) والى هذا يشير كلام ابن تيمية رحمه الله في فتاواه، فقال:

فالناس في مقادير الدراهم و الدنانير على عاداتهم فما اصطلحوا عليه و جعلوه درهما فهو درهم و ما جعلوه ديناراً فهو دينار و خطاب الشارع يتناول، ما اعتادوه سواء كان صغيراً او كبيراً. (۲)

و أظن أن الامام ابن القيم الجوزي رحمه الله اراد و قصد ذلک بكلامه هذا:

(۱) رسائل ابن عابدين: ۲/ ۱۱۸

(۲) فتاوى ابن تيمية رحمه الله :۱۹/ ۲۴۹

”إن النبي صلى الله عليه وسلم فرض الصدقة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقسط، و هذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة، فأما أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك فإنما عليهم صاع من قوتهم – قال – و انما نص على الأنواع المخرجة لأن القوم لم يكونوا يعتادون اتخاذ الأطعمة يوم العيد، بل كان قوتهم يوم العيد كقوتهم سائر السنة، و لهذا لما كان قوتهم يوم عيد النحر من لحوم الاضاحي امروا ان يطعموا منها القانع و المعتز فإذا كان أهل بلد أو محلة عادتهم اتخاذ الأطعمة يوم العيد جاز لهم بل؛ يشرع لهم أن يوسوا المساكين من أطعمتهم.“ (١)

و ذكر هذا في فصل في تغير الفتوى و اختلافها بحسب تغير الأزمنة و الأمكنة و الأحوال و النيات و العوائد، فيفهم من هذا أن عنده، تتغير الأحكام المنصوصة المبنية على العرف و العادة إذا تغير العرف و العادة. والله اعلم

العرف اذا خالفه القياس

العرف إذا خالفه القياس الشرعي، فهل يعتبر العرف أو يعمل بالقياس؟ فالجواب يطلب التفصيل و قد أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

(١)العرف إذا كان عاماً، و خالفه القياس، يُعتبر العرف و يترك

(١) إعلام الموقعين: ٣/١٢-١٣

به القياس، قال الشامي: فإن العرف العام يصلح مخصصاً كما مرعن التحرير و يترک به القياس كما صرحوا به في مسئلة الاستصناع ودخول الحمام و الشرب من السقا. (١)

و في "البحر الرائق":

"و صح بيع نعل على أن يحذوه و يشركه و القياس فساده لما فيه من النفع للمشترى مع كون العقد لا يقتضيه و ما ذكره جواب الاستحسان للتعامل." (٢)

وقال في "رد المحتار" فى هذه المسئلة:

"يصح البيع و يلزم الشرط استحسانا للتعامل والقياس فساده؛ لأن فيه نفعا لأحدهما و صار كصبغ الثوب ومقتضى القياس منعه لأنه إجارة عقدت على استهلاک عين الصبغ مع المنفعة و لكن جوز للتعامل." (٣)

قلت: إنه واضح من هذه العبارات الفقهية أن العرف العام يترک به القياس الشرعي.

(٢)و أما العرف الخاص إذا خالفه القياس، فلا يعتبر و لا يترک به القياس، صرح به الإمام الشامي في نشر العرف و قد قدمنا عبارته.

والوجه أن القياس الشرعي من الأدلة الشرعية فلا يعارضه إلا

---

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١١٦

(٢) البحر الرائق :٦/٨٨

(٣) رد المحتار :٥/٨٨

دليل مثله أو فوقه و العرف الخاص و إن كان دليلاً و لكنه ليس في درجته في القوة، فلا يعارضه.(واللّٰه اعلم) لأن القياس يثبت به الحكم العام ولكن العرف الخاص لا يثبت به الحكم العام؛ بل إنما يثبت به الحكم الخاص بخلاف القياس، فإنهٗ يثبت به الحكم العام.

قال الشامي رحمه الله :

''إن الحكم العرف يثبت على أهله عاماً أو خاصاً فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على اهل سائر البلاد و الخاص فى بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط.'' (١)

و بالجملة ان العرف العام في قوة يثبت به الحكم العام كالقياس، فيترك به القياس و أما العرف الخاص فليس في قوة يثبت به الحكم العام فلا يعارض القياس و لا يترك به القياس (واللّٰه اعلم)

العرف إذا عارضته القواعد العامة الشرعية

و هل العرف معتبر إذا عارضته القواعد العامة الشرعية؟ فالجواب: لا، لأن القواعد الشرعية العامة محكمة و قطعية لا تقبل التغير و التبدل و العرف ليس قطعيا، فلا يعارضها، و العرف المعارض للقواعد الشرعية واجب الرد وغير معتد به في الأحكام.

قال الاستاذ زكى الدين شعبان:

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١٣٢

''و لا نزاع بين العلماء في أن العرف اذا كان مخالفاً للأدلة الشرع و أحكامه الثابتة التي لا تتغير باختلاف البيئات و العادات لا يلتفت إليه و لا يعتد به؛ بل يجب الغاءه.'' (۱)

و قال منصور محمد الشيخ:

''و إن كان (أي العرف) مناقضاً لشئ من ذلک (أي القواعد الشرعية) فهو عرف فاسد لا يلتفت اليه و لا يعول عليه بل يتعين محاربته و القضاء عليه.'' (۲)

---

(۱) أصول الفقه الإسلامي: ۱۹۴

(۲) أصول الأحكام: ۲۰۲

المحور الرابع

في بيان القواعد الفقهية التي تتعلق بالعرف

و ليعلم ان الفقهاء رحمهم الله قد مهدوا قواعد عديدة تتعلق بالعرف و العادة، وتعلم من هذه القواعد الأحكام و الشرائط في اعتبار العرف ورده. و نحن نورد، هنا، هذه القواعد مع شرحها بايجاز واختصار.

(١) العادة محكمة

يعني ان العادة تجعل حكماً لإ ثبات حكم شرعي.

(٢) استعمال الناس حجة يجب العمل بها

و هذا حيث لا نص، كما يأتي، و أما معنى الاستعمال فقيل هو و العادة مترادفان، وقيل الاستعمال نقل اللفظ إلى معناه المجازي شرعاً و العادة نقل اللفظ إلى معناه المجازي عرفا، كما في الأشباه. (١)

(٣) العادة إنما تعتبر إذا اطردت أو غلبت

يعني أن العادة العرف، عاماً كان أو خاصاً، إنما يعتبر إذا كان شائعا بين أهله يعرفه جميعهم، و أما إذا كان لا يعرفه عامتهم بل

(١) الاشباه: ١/٢٩٦

يتعارفه خواصهم فقط، فلا يثبت التعارف بهذا القدر. (1)

(٤) الثابت بالعرف كالثابت بالنص

قال أبو زهرة رحمه الله:

"لعل معناه أن الثابت بالعرف ثابت بدليل يعتمد عليه كالنص حيث لانص." (٢)

قلت: فيرجع معناه إلى أن العرف حجة شرعية كالنص و إن كان دونه في القوة وهذا المعنى صحيح.

(٥) التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

معناه أن التعيين في الأمور التي لم يرد فيه نص شرعي بالعرف و العادة كالتعيين بالنص في الحكم كالأشياء التي لم ينص الشارع على كونها كيلية أو وزنية فالمرجع فيها إلى العرف.

(٦) الحقيقة تترك بالعادة و الاستعمال

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله:

"الحقيقة قد تترك بدلالة الاستعمال و العادة، مثل الصلاة فإنها اسم للدعاء قال الله تعالى وصل عليهم أي ادع ثم سمي عبادة معلومة مجازاً لما أنها شرعت للذكر قال الله تعالى "و اقم الصلوة لذكرى" و كل ذكر دعاء

---

(١) الأشباه ١:٣١٦ورسائل ابن عابدين ٢:١٣٤

(٢) أصول الفقه لأبي زهرة :٢٧٣

وكالحج فانهٔ قصد في اللغة فصار اسما لعبادة معلومة حجازا لما فيه من قوة العزيمة و القصد بقطع المسافة وكذالک نظائرها من العمرة و الزكاة حتى صارت الحقيقة مهجورة و إنما صار هذا دلالة على ترک الحقيقة لأن الكلام موضوع لاستعمال الناس و حاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة.'' (١)

(٧) المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً

قد تكلم العلامة ابن نجيم المصري رحمه الله في الأشباه على هذه القاعدة مبسوطا و كذا تكلم عليها العلامة ابن عابدين رحمه الله في نشر العرف. و مما يتفرع عليها أنه لو جهز الاب بنته جهازا و دفعه لها ثم ادعى أنها عارية و لابينة ففيه اختلاف و الفتوى أنهٔ إن كان العرف مستمرا ان الاب يدفع ذلک الجهاز ملكا لا عارية لم يقبل قوله، وان كان العرف مشتركا فالقول لأب. (٢)

(٨) العادة تجعل حكما إذا لم يوجد الصريح بخلافه

(٩) العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه

و معناهما ظاهر، و هو أن العرف و العادة إنما يعتبر إذا لم يكن التصريح بخلافه، و إذا وجد تصريح و تسمية بخلاف العرف

(١) كنز الوصول للبزدوي رحمه الله ٨٧

(٢) الأشباه: ١/٣٠٩

والعادة، فلا يعتبر و هذا القاعدة شرط من شرائط اعتبار العرف كما مر فيما تقدم.

(۱۰) العرف غير معتبر في المنصوص عليه

و هذه القاعدة أيضاً شرط من شرائط اعتبارالعرف. وقد مر شرحها في المحور الثالث، و قال في الأشباه:

"و فيما لا نص فيه من الأموال الربوية يعتبر فيه العرف في كونه كيليا أو وزنياً و أما المنصوص على كيله أو وزنه فلا اعتبار بالعرف فيه عند ابى حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله الخ." (۱)

و قال ابو زهرة:

"و ان العلماء الذين يقرون أن العرف أصل من أصول الاستنباط يقررون أنهٔ دليل حيث لا يوجد نص من كتاب او سنة." (۲)

(۱۱) النص اقوى من العرف

و هذه القاعدة في الحقيقة تعليل لما سبق من أن العرف غير معتبر في المنصوص عليه، و حاصله أن العرف إنما لم يعتبر في المنصوص عليه لأن النص أقوى من العرف، و مسلم أن القوى لا يترك بالأدنى. (۳)

(۱) الاشباه ۱:۲۹۷

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: ۲۷۳

(۳) راجع الدر المختار مع رد المحتار: ۵/۱۷۶

(١٢) العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام

(١٣) المطلق يتقيد بدلالة العرف

(١٤) مطلق التسمية ينصرف إلى ما هو المعروف بالعرف

قلت: هذه القواعد مرجعها إلى معنى واحد. و هو أنه إذا أطلق في الكلام يراد به ما هو المعروف في العرف و العادة. و مثاله ما في الهداية وغيره أنه من أطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البد؛ لأنه المتعارف. (١)

قلت: و على هذا لو حلف لا ياكل الخبز حنث إذا أكل ما يعتاده أهل بلده، ففي القاهرة لا يحنث الا بخبز البر و في طبرستان ينصرف إلى خبر الأرز و في الزبيد إلى خبز الزرة و الدخن و لو أكل الحالف خلاف ما عندهم من الخبز لا يحنث كما في الأشباه. (٢)

و من فروع هذه القواعد، حلف لا يدخل بيتا، فدخل كنيسة أو بيت نار أو الكعبة لم يحنث؛ لأن مطلق الكلام يتقيد بما هو المتعارف بالعرف و العادة.

(١٥) للعرف عبرة فى معرفة المراد بالاسم

قال العلامة عميم الإحسان المجددي رحمه الله في القواعد الفقهية تعليقاً على هذه القاعدة:

---

(١) الهداية: ٣/٤

(٢) الاشباه :١/ ٣٠٥

"قاله محمد رحمه الله في السير الكبير في مسئلة لو قال: آمنوني على موالي و ليس له إلا مواليات أناث لا ذكر فهن آمنات استحسانا لأن أهل اللغة بقولون للمعتقات هن موالي بني فلان كما يقولون للمعتقين و للعرف عبرة." (۱)

و قال الشامي رحمه الله في "عقود رسم المفتي":

"و في فتاوى العلامة قاسم التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه و لغته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب و لغة الشرع اولا." (۲)

(۱٦) يخص القياس و الأثر بالعرف العام دون الخاص

و قد تكلمنا فيما سبق على هذه القاعدة. و الحاصل أن العرف إنما يخص به القياس و الأثر إذ كان عاماً، بل يترك به القياس اصلاً، كما تقدم. و اما العرف الخاص فلا يخص به الاثر و لا يترك به القياس و هذا هو معنى ما يقال إن العرف العام معتبر و العرف الخاص غير معتبر.

(۱۷) إن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص

معناه: أن العرف الخاص لا يعتبر إذا عارض النص الشرعي فلا

(۱) قواعد الفقه: ۱۰۴

(۲) رسائل الشامي: ۱/۴۸

يترك به القياس و لا يخص به الاثر، و اما اذا عارض النص الفقهى المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر، كما حققه العلامة الشامى رحمه الله في نشر العرف. (١)

(١٨) لا عبرة بالعرف الطارئ

قال في الأشباه: العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر، ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ فلذا اعتبر في المعاملات و لم يعتبر في التعليق.

قال الحموي رحمه الله تعليقا عليه:

''اعلم أن العادة الغالبة إنما تقيد لفظ المطلق إذا تعلق بإنشاء امر في الحال دون ما يقع إخبارا عن متقدم فلا يقيده العرف المتاخر.'' (٢)

(١٩) العرف العام يثبت به الحكم العام و العرف الخاص يثبت به الحكم الخاص

قال الشامي رحمه الله في ''عقود رسم المفتي'' اعلم أن العرف قسمان: عام و خاص، فالعام يثبت به الحكم العام و يصلح مخصصا للقياس والأثر بخلاف الخاص فإنهٔ يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر فإنه لا يصلح مخصصاً. (٣)

(١) رسائل: ٢/١٣٢

(٢) الاشباه مع شرح الحموى: ١/٣١١-٣١٢

(٣) رسائل: ١/٤٧

(٢٠) لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأيام

أي تتغير الأحكام المبنية على الأعراف و العادات، اذا تغيرت الأعراف و العادات، قال القرافي من المالكية في ''الاحكام في تمييز الفتاوى و الأحكام'' على ما نقله عنه العلامة أبو زهرة فى كتابه ''مالک و حياته'':

''إن إقرار الاحكام التي مدركها العادات مع تغيير تلک العادات خلاف الإجماع و جهالة الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العادات بتغيير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة.'' (١)

قال الراقم: هذه قواعد عديدة، تتعلق بالعرف و العادة' انتقيت أكثرها من قواعد الفقه للعلامة عميم الإحسان المجددى البركتى، و بعضها من الأشباه و النظاهر للإمام ابن نجيم المصري رحمه الله .

(١) مالک رحمه الله و حياتهٔ و عصره و فقهه:٣٥٦

المحور الخامس

في تعارض العرف مع أقوال الفقهاء

حكم العرف إذا خالف ظاهر الرواية

العرف، قد يمكن أن يخالفه ظاهر الرواية و يوافقه قول ضعيف في المذهب فهل إذاً، يسوغ للعلماء ان يتركوا ظاهر الرواية؟

نعم يسوغ للعلماء أن يتركوا ظاهر الرواية مطلقاً سواء كان في المذهب قول ضعيف يوافق العرف أولا.

قال العلامة الشامي رحمه الله في ''نشر العرف'':

''اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص و هي الفصل الأول و إما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد وراي و كثير منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله اولاً لو لهذا قالوا في شروط الاجتهاد أنهٗ لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثر من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله او لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة و الضرر بالناس ــ قال ــ

و لهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة الخ.'' (١)

و كذا صرح به في كتابه عقود ''رسم المفتي''، و أورد فيه مسائل كثيرة، خالف فيها المجتهدون في المذهب و المشائخ. وهي منصوصة في كتب ظاهر الرواية. و قال:

''هذا الذي جرأ المجتهدون في المذهب أهل النظر الصحيح من المتاخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية بناءً على ما كان في زمنه.'' (٢)

قلت: إنهٗ لم يشترط وجود قول ضعيف يوافق العرف، لترك ظاهر الرواية، فعلم منه أنهٗ يترك ظاهر الرواية إذا خلافه العرف و إن لم يكن في المذهب قول يوافق العرف. فإن كان في المذهب قول ضعيف يوافق العرف، فهو أحق أن يتبع و يُعتبر.

العرف إذا خالف مذهبا فقهيا و وافق آخر

و العرف إن خالف مذهبا فقهيا من المذاهب الفقهية في قول من الأقوال، و وافق مذهبا فقهيا آخر في ذلك القول، فهل يجوز لأحد أن يختار القول الموافق للعرف و العادة، و إن كان خلاف مذهبه، و هل ذلك خروج عن المذهب؟

---

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١٢٥

(٢) رسائل: ١/٤٥

قلت: لم أر من تعرض لهذا السوال صريحا و لكن يمكن تخريج المسئلة بما قال الفقهاء في هذا الصصدد.

قال الشامي رَحِمَهُ اللهُ في "عقود رسم المفتى":

"ربما عدنوا عما اتفق عليه أئمتنا لضرورة و نحوها كما مر في مسئلة الاستئجار على تعليم القرآن و نحوه من الطاعات التي في ترك الاستئجار عليها ضياع الدين كما قررناه سابقا فح يجوز الإفتاء بخلاف قولهم ـ قال ـ والحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشائخ المعتبرون و كذا ما بناه المشائخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة و نحو ذلك، لا يخرج عن مذهبه لأن ما رجحوه لترجيح دليله عندهم ماذون به من جهة الإمام." (١)

و بهذا يتضح أمران:

١ – أنه يجوز العدول عما اتفق عليه أئمتنا الحنفية إذا دعت إليه الضرورة.

٢– أنهٗ لا يعد الخروج عن المذهب إذا بناه المشائخ على العرف الحادث لتغير الزمان.

و معلوم أن المشائخ أفتوا بجواز الاستئجار على تعليم القرآن و الإقامة و الأذان و غير ذلك من الطاعات، مع أن ذلك مخالاف

(١) عقود رسم المفتي، رسائل: ١/٢٥

لما اتفق عليه الإمام أبو حنيفة و الإمام أبو يوسف و الإمام محمد رحمهم الله، نعم هو جائز عند الإمام الشافعي رحمه الله ، فعدلوا إلى مذهب الشافعي لتغير الأحوال و الأيام. و لم يعد ذلك الخروج عن المذهب. قلت: فكما أنهٗ لا يعد العدول عما اتفق عليه أئمة المذهب للضرورة التي دعت إليه خروجا عن المذهب، فكذا لا يعد ذلك خروجاً عن المذهب إذا عدل عنه للعرف؛ لأنه ماذون فيه من جهة الإمام، حتى لو كان حياً لقال بالعرف الحادث. والله اعلم

هل اتباع العرف الحادث واجب؟

و لا يخفى أن ببعض الأحكام إنما بناها الفقهاء على عرف أهل زمانهم كما سبق في كلام الشامي رحمه الله فإن تغير العرف و العادة فهل يجب اتباع العرف الحاضر هو جائز فقط؟ أو يفتى بما أفتى به الفقهاء المتقدمون في زمانهم؟

فالذي يظهر من عبارات العلماء، أنه يجب اتباع العرف الحاضر، و لا يجوز الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية؛ بل افرط الإمام القرافي و قال:

> إن إقرار الأحكام التي مدركها العادات مع تغيير تلك العادات خلاف الإجماع و جهالة الدين؛ بل كل ما هو في الشريعة يتبع العادات يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة. (١)

(١) حكاه أبو زهرة في ''مالك و حياته'' :٣٥٦

يظهر من هذا العبارة، أن إقرار الأحكام العرفية على ما هي عليه سابقاً، خلاف الإجماع، فيجب اتباع العرف الحادث.

وقال الشامي رحمه الله :

"إن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان و أهله، و إلا يضيع حقوقا كثيرة و يكون ضرره أعظم من نفعه." (١)

و تشهد هذا العبارة على المفتي لا يجوز لهٗ الجمود على الأحكام التي بناها الفقهاء المتقدمون على العرف الماضي في زمانهم؛ بل يجب عليه أن يراعي العرف الحاضر و العادة الحادثة، فمن لم يفعل ذلک ضل و أضل، و حرّم ما حلّ و أحلّ ما حرّم، وتلزم منه مفاسد كثيرة من تحليل حرام و تحريم حلال، و إيجاب ما لم يوجبه اللّٰه و تغيير دين اللّٰه و الكذب على اللّٰه و على رسول اللّٰه. فلذا يجب على المفتي أن يفتي في المسائل المبنية على الأعراف و العادات. كما اعتاده الناس في زمانه لا بما اعتاده الفقهاء المتقدمون في زمانهم الماضي، و هذا من البدهي الذي لا يحتاج إلى دقيق من الفهم و عريض العلم.

نعم، على المفتي الذي يفتي بالعرف و العادة أن يكون له نظر سديد و معرفة كامة بالأحكام الشرعية و الشروط المرعية والعادات

---

(١) نشر العرف، رسائل: ٢/١٣١

العروفة و معرفة أن هذا العرف خاص أو عام و إنهٔ مخالف للنص أولا، كي لا يفتى بالعرف فيما ورد فيه نص من الشارع أو يفتي بالعرف الخاص فيما عارضه النص أو القياس فيَضل و يُضل.

و هذا آخر ما أردت إيراده في هذه العجالة راجيا من الله تعالى ان يُعدها لى فى الآخرة

فقط

حرره العبد محمد شعيب اللّٰه عفي عنه

المدير بالجامعة الإسلامية مسيح العلوم،

بنغلور

تذئيل

مسالک الأئمة في اعتبار العرف

لا يخفى علينا أن جمهور الأئمة و الأكثر من العلماء ، يعدون العرف أصلاً من أصول الفقه و يأخذونه مصدراً من المصادر الشرعية، فقهاء المذاهب الأربعة، فقد اختلفوا فيه،ذهب الحنفية و المالكية إلى اعتبار العرف والعادة في الشرعيات، بينما الشافعية والحنابلة لم يحترموه كالحنفية والمالكية، نعم يظهرمن كتب الشافعية و الحنابلة في الفروع، أنهم اعتبروه أيضا في الجملة، والحاصل ان فقهاء المذاهب الاربعة كلهم اعتبروا العرف في الجملة أما الحنفية والمالكية فإنهم جلعوه مصدرا مستقلا للتشريع و لذا قالوا: ''الثابت'' بالعرف كالثابت بالنص، وأما الشافعية و الحنابلة فإنهم و ان لم يجعلوه مصدراً مستقلا، يعترونه في الجمله و لذا ادعى بعض العلماء الإجماع على اعتبار العرف. قال الإمام القرافي من أئمة الماليكة في الفروق على ما نقله الأستاذ عبد الكريم زيدان في كتابه ''المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية'' فقال القرافي:

''الأحكام المترتبة على العادات قدور معها أينما

دارت و تبطل معها اذا بطلت ـــ و بهذا القانون تعتبر جميع الأحكام الشرعية المرتبة على العوائد و هو تحقيق مجمع عليه بين العلماء.'' (۱)

فالحاصل أن اعتبار العرف قدر مشترک بين المذاهب، يلعم ذلک من تتبعها، و هذا نصوص فى هذا الصد.

الحنفية

مذهب الحنفية في اعتبار العرف ظاهر، قال ابن نجيم رحمه الله في الأشباه:

''اعلم أن اعتبار العرف و العادة يرجع اليه في الفقه في مسائل كثيرة، حتى جعلوا ذلک أصلاً.'' (۲)

المالكية

و المالكية كالحنفية ياخذون بالعرف. قال أبو زهرة رحمه الله في كتابه: ''مالک و حياته'': و الفقه المالكي كالفقه الحنفي ياخذ العرف ويعتبره أصلاً من الأصول الفقهية فيما لا يكون فيه نص، قطعي بل إنهٗ أو غل في احترام العرف أكثر من المذهب الحنفي لأن المصالح دعامة الفقه المالكي في الاستدلال. (۳)

---

(۱) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ۲۰۷

(۲) الأشباه: ۱/۲۹۵

(۳) مالک و حياته: ۳۵۳

الشافعية

قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله في فتح الباري:

''الشافعية إنما أنكروا العمل بالعرف إذا عارضه النص الشرعي أو لم يرشد النص الشرعي إلى العرف.'' (١)

فهذا ابن حجر الشافعي، يقرر أن العرف يعمل به عند الشافعية اذا لم يعارضه النص الشرعي و أرشد إليه النص الشرعي. قال الراقم: إن الإمام الشافعي رحمه الله و جدناه ياخذ بالعرف في كتابه ''الأم'' و إليک نصّه قال في مسائل الإجارة

ليس لک أن تسكنها (أى الدار المستاجرة) رحى دابة و لا عمل حداد و لا قصار و لا سكنى تضر بالبناء و لا ببين و لک المعروف من سكنى الناس. (٢)

فهذا رجوع إلى العرف و العادة في المسائل التي لا نص فيها من الشارع، و كذا وجدنا الإمام الشافعي رحمه الله يعتبر العرف اللفظي، قال:

''إذا خلف الرجل أن لا يدخل دار فلان، فرقى فوقها فلم يدخلها و إنما دخوله أن يدخل بيتها منها أو عرصتها.'' (٣)

---

(١) فتح الباري ٩/٥١٠

(٢) كتاب الأم للإمام الشافعي ٣/١٩٢

(٣) الأم ٧/٧٣

قلت: هذا المسئلة مبنية على العرف اللفظي في لفظ الدخول، كما لا يخفى، و اللّٰه اعلم. و سيأتي كلام ابن قدامه الحنبلي رحمه الله يصرح فيه بأن الشافعي يعتبر العرف حيث لا نص.

الحنابلة

قال ابن قدامة الحنبلي رحمه الله في المغني:

"فصل في معرفة المكيل و الموزون المرجع في ذلک إلى العرف بالحجاز ـ إلى أن قال ـ و ما لا عرف له بالحجاز يحتمل و جهين: أحدهما يرد إلى أقرب الأشياء شبها له بالحجاز كما أن الحوادات ترد إلى أشبه المنصوص عليه بها، و هو القياس. و الثاني: يعتبر عرفه في موضعه، فإن لم يكن له حد في الشرع كان المرجع فيه إلى العرف كالقبضو و الاحتراز و التفرق. و هذا قول أبي حنيفة رحمه الله و على هذا إن اختلف البلاد فالاعتبار بالغالب فإن لم يكن غالب بطل هذا الوجه و تعين الأول، و مذهب الشافعي على هذين الوجهين." (١)

هذا العبارة واضحة الدلالة على أن للعرف اعتباراً عند الحنابلة و كذا عبد الشافعية، و قال العلامة أبن تيمية الحنبلي رحمه الله في الفتاوى:

"الأسماء التي علق اللّٰه بها الاحكام في الكتاب

(١) المغني لابن قدامة ٤/٢١-٢٢

والسنة، منها ما يعرف حده و سماه بالشرع، و منه ما يعرف حده باللغة – و منه ما يرجع إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عادتهم." (١)

و قال ابن القيم الجوزي الحنبلي في إعلام الموقعين:

"لا يجوز له (للمفتي) أن يفتى فى الإقرار و الإيمان والوصايا و غيرها مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عرف أهلها و المتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه و عرفوه و ان كان مخالفا لحقائقها الأصلية." (٢)

و كل ما تقدم يدلنا على أن الأئمة من الفقهاء قد اعتبروا العرف و عملوا به، و ليس فيه خلاف.

فقط

محمد شعيب الله خان

(١) مجموعة الفتاوى لابن تيمية: ١٩/٢٣٥

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم: ٤/٢٢٨

عرف الزهرة
في مسح الرقبة

التقریظ

حضرت مولانا مفتی مہربان علی بڑوتوی رحمہ اللہ
خلیفہ حضرت اقدس فقیہ الاسلام رحمہ اللہ

عزیزم محترم جناب مولوی محمد شعیب اللہ صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہم

آپ کا رسالہ الموسوم "**عرف الزهرة فی تحقیق مسح الرقبة**" کے مسودہ کے مطالعہ کا شرف حاصل ہوا، حضرات اہل علم کے لیے آپ نے بڑا مفید اور کارآمد علمی خزانہ جمع فرمادیا ہے اور مسح رقبہ کے متعلق جو بعض حدیثوں پر ضعف کا غبار پڑا ہوا بعض کم بیناؤں کو نظر آتا تھا، آپ نے محدّثانہ کلام سے کیا خوب اس کو صاف کردیا ہے، اس طرح آنجناب نے مسحِ رقبہ کے باب میں احناف کی حمایت کا بھرپور حق ادا کیا ہے۔

فجزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء فی الدنیا والآخرۃ، حق تعالیٰ قبولیت سے نوازیں اور کج فہموں کے لیے ہدایت کا ذریعہ اور آپ کے لیے نجات کا وسیلہ بنائیں۔

درخواست: اگر رسالہ عربی میں ہوجائے، تو میرے خیال سے آپ کا یہ عظیم کارنامہ بن جائے — والسلام۔

احقر مہربان علی بڑوتوی

(خادم تعلیمات مدرسہ عربیہ امداد الاسلام ہرسولی، ضلع مظفر نگر (یوپی))

۸/۳/۱۴۰۴ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

المقدمة

نحمده ونصلي على رسوله الكريم وعلى آله وأصحابه الطاهرين،

أما بعد:

معروض یہ کہ جس طرح بہت سارے مسائل میں بعض لوگ احناف پر مخالفت حدیث اور ان کے بعض مسائل پر بے دلیل ہونے کا الزام رکھتے ہیں، اسی طرح بعض لوگ مسح رقبہ (یعنی وضوء میں گردن کے مسح) کے بارے میں احناف کو بدعتی اور مسح رقبہ کو بدعت قرار دیتے ہیں اور انتہا یہ ہے کہ جس حدیث سے مسح رقبہ پر استدلال کیا جاتا ہے اس کو موضوع کہتے ہیں اور اپنے قول کی تائید میں علامہ نووی رحمہ اللہ کا قول پیش کر دیتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ مسح رقبہ کی حدیث موضوع ہے جس سے استدلال جائز نہیں۔

مگر ان مخالفین کو یہ نظر نہیں آتا کہ اگر ایک علامہ نووی رحمہ اللہ نے مسح رقبہ کی حدیث کو موضوع کہا ہے تو ہزاروں علما ان کے خلاف مسح رقبہ کی حدیث سے احتجاج اور اس سے استدلال کو درست قرار دیتے ہیں اور یہ نظر آتا ہے کہ علامہ نووی رحمہ اللہ کی اس بات پر حضرات علمانے تعقب کیا ہے، اور ان کی اس بات کو صحیح تسلیم نہیں کیا ہے۔

پھر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ علامہ نووی رحمہ اللہ نے اس سلسلے کی کون سی حدیث کو

موضوع کہا ہے؟ کیا اس سلسلے کی تمام احادیث کو موضوع کہہ دیا ہے؟ دنیا سے علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ کی کتابیں نابود اور مفقود نہیں ہوگئی ہیں، اٹھا کر دیکھئے شرح مہذب میں انھوں نے صرف ایک حدیث پر جس کے الفاظ یہ ہیں: ''مسح الرقبة أمان من الغل'' وضع کا حکم لگایا ہے، البتہ یہ بھی کہا ہے کہ اس باب میں نبی کریم صَلَّى اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے کچھ ثابت نہیں اور مسح رقبہ سنت نہیں بدعت ہے؛ مگر اس سے زیادہ سے زیادہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ دیگر روایات پر علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ کی نظر نہیں ہے، اس سے یہ سمجھ جانا کہ تمام روایات کو انھوں نے موضوع کہا ہے، انتہاء پسندی کے سوا کچھ نہیں۔

اور اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ بعض لوگ حنفیہ کو الزام دینے کے شوق میں کتب حنفیہ کے بعض اردو تراجم سے علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا نام حذف کر کے محض ان کا قول نقل کر دیتے ہیں اور عوام کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ کتبِ احناف میں بھی مسح رقبہ کو بدعت اور اس کی حدیث کو موضوع لکھا ہے؛ مگر حنفی علما اس کو چھپاتے ہیں اور عوام کو جہل میں ڈالتے ہیں۔ چناں چہ ایک صاحب نے اپنی کتاب ''حدیث خیر وشر'' میں ''عین الہدایہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے: ''گردن کا مسح بدعت ہے اور اس کی حدیث موضوع ہے''۔ ہم یہ اور اس جیسی دوسری بعض تلبیسات کو پڑھ کر فرط حیرت سے دم بخود رہ گئے؛ کیوں کہ حقیقت حال یہ ہے کہ ان کتابوں میں یہ بعض لوگوں کا ایک قول نقل کیا گیا ہے، چناں چہ اس جگہ علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا نام مذکور ہے، یہ قول احناف کا نہیں ہے۔

اس کی مثال تو ایسی ہی ہے جیسے کسی عیسائی نے قرآن پاک سے عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کا اللہ کا بیٹا ہونا ثابت کیا تھا کہ قرآن میں صاف موجود ہے ''مسیح بن

اللہ‘‘ حال آں کہ یہ قرآن کا قول اور فیصلہ نہیں ہے؛ بل کہ قرآن نے نصاریٰ کا قول نقل کیا ہے۔ یہ لوگ بھی اسی طریقہ سے استدلال فرماتے ہیں۔

الغرض جب اس قسم کی باتیں درپیش آئیں، تو خیال ہوا کہ چند سطور اس سلسلے میں حوالہ قرطاس کی جائیں، اس سے یہ امید تو نہیں کہ مخالفین مان جائیں گے؛ کیوں کہ ان کا رویہ بارہا دیکھا جا چکا کہ بعد وضوحِ حق بھی ماننے کو تیار نہیں ہوتے؛ البتہ متردّدین اور موافقین کو ضرور فائدہ ہوگا اور اسی طرح متلاشی حق ضرور منتفع ہوگا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

اب بنام خدا شروع کرتا ہوں اور اس رسال کا نام ’’عَرف الزهرة فی تحقيق مسح الرقبة‘‘ رکھتا ہوں اور آخر میں علما کرام سے گزارش کرتا ہوں کہ اگر کوئی سہو وخطا دیکھیں، تو اصلاح فرما کر دامن عفو میں احقر کو جگہ عطا فرمائیں، پھر سبھی حضرات سے استدعاء دعاء خیر کرتا ہوں۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

۲/شعبان/۱۴۰۴ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فصل

سب سے پہلے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ گردن کے مسئلہ میں حضرات علما کرام وائمۂ عظام کے کیا خیالات ونظریات ہیں اور انھوں نے کیا مسلک اختیار کیا ہے۔

مذاہب ائمہ

وضوء میں مسح رقبہ (گردن کے مسح) کا کیا حکم ہے اس کے بارے میں علما وائمہ کے تین قول ملتے ہیں:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ یہ مکروہ و بدعت ہے، امام مالک رحمہ اللہ کا یہی مسلک ہے، چناں چہ مالکی مسلک کی کتابوں میں سے التاج الاکلیل اور مختصر خلیل اور الشرح الکبیر میں مسح رقبہ کو مکروہ وغیر مستحب لکھا ہے۔(۱)

اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے۔(۲)

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ مسح رقبہ مستحب ہے، امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔ چناں چہ مسلک حنبلی کی کتاب ''**المحرر فی الفقه**'' میں ہے کہ مسح عنق کے مسنون ہونے کے بارے میں دو قول ہیں۔(۳)

---

(۱) التاج الاکلیل : ۱/۲۶۶، مختصر خلیل : ۱/۱۴، الشرح الکبیر: ۱/۱۰۳

(۲) شرح زیدبن رسلان : ۱/۴۶، الانصاف : ۱/۱۳۷، المحرر: ۱/۱۲

(۳) المحرر في الفقه: ۱/۱۲

اور المبدع میں بھی دوقولوں کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ مسنون ہونے کو غنیّۃ میں اور ابن الجوزی اور ابن رزین رحمہما اللہ نے اختیار کیا ہے۔(۱)

اور ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللہُ نے بھی شرح العمدۃ میں لکھا ہے کہ ایک روایت میں گردن کا مسح مستحب ہے۔(۲)

اور مرداوی رَحِمَہُ اللہُ نے الانصاف میں جو بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں حنابلہ کے دوقول ہیں: ایک یہ کہ مسنون نہیں ہے اور اس کو متعدد اصحاب نے اختیار کیا ہے اور اس کو صحیح کہا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مسنون ہے اور اس کو بھی متعدد حضرات نے اختیار کیا ہے، غنیّۃ میں اور ابن الجوزی، ابو البقاء، ابن الصیر فی اور ابن رزین رحمہم اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ اصح قول یہی ہے۔(۳)

اور شافعی فقہ کی ایک اور معروف کتاب ''روضۃ الطالبین'' میں ہے کہ اٹھارویں سنت گردن کا مسح ہے، کیا یہ سنت ہے یا مستحب ہے؟ اس میں دو وجہ یعنی دو قول ہیں۔(۴)

علمائے حنفیہ کے نزدیک بھی مسح رقبہ مستحب ہے اور ان کی کتب فقہ معتبرہ مشہورہ میں سے وقایہ، شرح الوقایۃ، نقایہ، کنز الدقائق، الدر المختار، رد المحتار، نور الایضاح اور مراقی الفلاح، طحطاوی علی المراقی وغیرہ صدہا کتب

---

(۱) المبدع: ۱/۱۱۲

(۲) شرح العمدۃ: ۱/۱۹۳

(۳) الانصاف: ۱/۱۳۷

(۴) روضۃ الطالبین: ۱/۶۱

میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اور مستحب قرار دیا ہے۔(۱)

(۳) تیسرا قول بعض شوافع وغیرہ سے منقول ہے کہ مسح رقبہ سنت ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "تلخیص الحبیر" میں اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "نیل الاوطار" میں امام شافعی رحمہ اللہ کے شاگرد علامہ رویانی رحمہ اللہ کی کتاب "بحر" سے نقل کیا ہے کہ ہمارے اصحاب نے (مسح رقبہ) کو سنت کہا ہے۔(۲)

اور امام غزالی رحمہ اللہ نے فقہ شافعی پر اپنی کتاب "الوسیط" میں اس کو سنتوں میں شمار کیا ہے۔(۳)

اور علامہ تقی الدین شافعی رحمہ اللہ نے بھی "کفایۃ الاخیار" میں مسح رقبہ کو سنتوں میں شمار کرایا ہے اور علامہ رافعی رحمہ اللہ سے اس قول کی تصحیح بھی نقل کی ہے، پھر اس کے بعد کہا کہ علامہ رافعی رحمہ اللہ نے "شرح کبیر" میں "مسح الرقبة امان من الغل" حدیث سے احتجاج کیا ہے، پھر امام نووی رحمہ اللہ کا قول بدعت ہونے کا نقل کر کے آخر میں فرمایا کہ اس کا مقتضاء یہ ہے کہ اس باب میں دو قول ہیں۔(۴)

حاصل یہ کہ مسئلہ اگرچہ مختلف فیہ ہے؛ مگر بدعت کے قول سے زیادہ سنیت واستحباب کے قول کو علما وائمہ نے اختیار کیا ہے، جیسا کہ کتب مذاہب اربعہ کے مطالعہ سے اور ان کے عمل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔

---

(۱) دیکھو: المبسوط: ۱/۸، البحر الرائق: ۱/۲۹، فتح القدیر: ۱/۳۱، بدائع: ۱/۱۱۷، مراقی الفلاح: ۲۸

(۲) تلخیص ۱/۳۴، نیل الاوطار: ۱/۱۵۹

(۳) الوسیط: ۱/۲۸۸

(۴) کفایۃ الاخیار: ۱/۵۳

بدعت ہونے کا قول ضعیف ہے

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اکثر علما کے نزدیک مسح رقبہ کے بدعت ہونے کا قول ضعیف و کمزور ہے؛ اسی لیے اکثر علما نے بدعت ہونے کے قول کو بصیغۂ تمریض بیان کیا ہے اور اس قول کو ضعیف ہونا بھی چاہیے؛ کیوں کہ اس کو بدعت قرار دینے والوں کے نزدیک اس کے بدعت ہونے کی وجہ عدم ثبوت ہے کہ ان حضراتِ مانعین کے نزدیک کوئی روایت پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی۔ چناں چہ علامہ نووی رحمہ اللہ جنھوں نے مسح رقبہ کو بدعت قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی شی ثابت نہیں، جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نیان سے تلخیص الحبیر میں نقل فرمایا ہے اور جو ثابت تھی اس کو انھوں نے موضوع قرار دے دیا۔

مگر کون نہیں جانتا کہ جس بات پر استدلال کی عمارت رکھی گئی تھی وہ اگر متزلزل ہو جائے، تو استدلال بھی ملیا میٹ ہو کر رہ جاتا ہے، تو اگر علامہ نووی رحمہ اللہ اور بعض دیگر بزرگوں کے نزدیک اس سلسلے میں کچھ بھی ثابت نہیں ہوا، تو ضروری نہیں کہ دوسرے حضرات بھی تہی دامن ہوں اور جب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ دیگر علما کے پاس اس سلسلے میں متعدد روایات ثابت ہیں، تو پھر علامہ نووی رحمہ اللہ کا استدلال بے جان ہو کر رہ گیا؛ لہٰذا یہ قول ضعیف ہوا۔

علامہ نووی رحمہ اللہ پر علما کا انکار

اسی لیے متعدد حضرات علما نے امام نووی رحمہ اللہ کی جلالت شان کے باوجود اس مسئلے میں ان پر انکار کیا ہے اور ان کے اس کو بدعت کہنے پر اور اس کی حدیث کو موضوع قرار دینے پر ان کا رد کیا ہے۔

چناں چہ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے تلخیص الحبیر میں ابن الرفعہ کا امام نووی رحمہ اللہ پر تعاقب نقل کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امام نووی رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ مسح رقبہ بدعت ہے یہ صحیح نہیں ؛ کیوں کہ امام بغوی رحمہ اللہ جو ائمۂ حدیث میں سے ہیں انھوں نے اس کو مستحب کہا ہے اور اس کا مأخذ حدیث و اثر ہی ہوسکتا ہے؛ کیوں کہ یہ بات محض قیاس سے نہیں کہی جاسکتی۔(۱)

علامہ ہیتمی شافعی رحمہ اللہ نے " المقدمة الحضرميه " کی شرح " المنهج القويم " میں فرمایا:

" قال النووي: إنه بدعة و خبر "مسح الرقبة أمان من الغل" موضوع لكنه متعقب بأن الخبر ليس بموضوع ".

(امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ گردن کا مسح بدعت ہے اور یہ حدیث کہ گردن کا مسح طوق سے امن ہے، موضوع و من گھڑت ہے؛ لیکن اس بات پر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ حدیث موضوع نہیں ہے۔)(۲)

اور دوسرے شافعی فقیہ علامہ شروانی رحمہ اللہ نے کہا:

" وقال النووي إنه بدعة و خبر مسح الرقبة أمان من الغل موضوع لكنه متعقب بأن الخبر ليس بموضوع. وقال الكردي عليه: والحاصل أن المتأخرين من أئمتنا قد قلّدُوا الإمامَ النووي في كون الحديث لا أصل له ولكن كلام المحدثين يشير إلى أن الحديث له طرق

---

(۱) التلخيص الحبير: ۹۲/۱

(۲) المنهج القويم: ۴۷/۱

وشواهد يرتقي بها إلى درجة الحسن.''

(امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ گردن ایک مسح بدعت ہے اور یہ حدیث کہ گردن کا مسح طوق سے امن ہے موضوع ومن گھڑت ہے؛ لیکن اس بات پر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ حدیث موضوع نہیں ہے اور علامہ کردی رحمہ اللہ نے اس پر لکھا ہے کہ حاصل یہ ہے کہ ہمارے متأخرین ائمہ نے اس حدیث کے بے اصل ہونے کی بات میں امام نووی رحمہ اللہ کی تقلید کر لی ہے؛ لیکن محدثین کا کلام اس بات کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ اس حدیث کے متعدد طرق اور شواہد ہیں جن کی وجہ سے یہ حسن کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔)(۱)

اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے متعدد روایات مسح علی الرقبہ کے ثبوت میں نقل کرنے کے بعد فرمایا:

''وبجميع ذلک تُعْلَمُ أنّ قول النووي: 'مسحُ الرقبة بدعةٌ وأنّ حديثه موضوعٌ' مجازفةٌ، وأعجب من هذا قوله: ولم يذكره الشافعي ولا جمهور الأصحاب ، وإنّما قاله ابن القاص وطائفةٌ يسيرةٌ فإنّه قال الروياني من أصحاب الشافعي في كتابه المعروف بـ '' البحر'' ما لفظه: قال أصحابنا هو سنةٌ. وتعقب النوويَ أيضاً ابنُ الرفعة بأن البغوي وهو من أئمة الحديث قد قال باستحبابه ، قال: ولا مأخذ لاستحبابه إلا خبر أو أثر ؛ لأن

(۱) حاشية الشرواني: ۱/۲۴۱

هذا لا مجال للقياس فيه."

(ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ علامہ نووی رحمہ اللہ کا قول کہ "مسح رقبہ بدعت ہے اور اس کی حدیث موضوع ہے" مُجازفة (یعنی اٹکل اور بے تکی بات ہے) پھر فرمایا کہ اس سے بھی زیادہ عجیب علامہ نووی رحمہ اللہ کا یہ قول ہے کہ اس کو نہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ذکر کیا، نہ جمہور اصحاب نے، اس کو تو بس ابن القاص رحمہ اللہ نے ایک اور چھوٹی جماعت نے ذکر کیا ہے (تعجب) اس لیے کہ اصحابِ شافعی میں سے علامہ رویانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں جو کہ بحر سے مشہور ہے، فرمایا کہ ہمارے اصحاب نے (مسح رقبہ) کو سنت کہا ہے۔ پھر لکھا: ابن الرفعہ رحمہ اللہ نے بھی علامہ نووی رحمہ اللہ کا تعقب کیا ہے کہ علامہ بغوی رحمہ اللہ جو کہ ائمہ حدیث میں سے ہیں، مسح رقبہ کے استحباب کے قائل ہیں۔ (ابن الرفعہ) نے کہا کہ اس (مسح رقبہ) کا ماخذ خبر یا اثر ہی ہے؛ اس لیے کہ اس میں قیاس کو مجال نہیں۔)(۱)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی دوسری کتاب "السيل الجرار" میں بھی ان پر نقد کیا ہے، وہ کہتے ہیں:

" أقول: لم يثبت في ذلک شيء يوصف بالصحة أو الحسن، وقد ذكر ابن حجر في التلخيص أحاديث وهي وإن لم تبلغ درجة الاحتجاج بها فقد أفادت أن لذلک أصلا لا كما قال النووي: إن مسح الرقبة بدعة وأن

(۱) نیل الاوطار: ۱/۲۰۲

حديثه موضوع، وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في الهدي: لم يصح عنه في مسح العنق حديث البتة ،وهذا مسلم ولكن لا تشترط الصحة في كل ما يصلح للحجية فإن الحسن مما يصلح للحجية.''

(میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں جو صحیح یا حسن کہی جا سکے اور ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ نے تلخیص میں متعدد احادیث نقل کی ہیں اور وہ اگر چہ کہ درجۂ احتجاج کو نہیں پہنچتیں، تاہم یہ بتاتی ہیں کہ اس کی کوئی اصل موجود ہے، ایسا نہیں جیسے نووی نے کہا کہ گردن کا مسح بدعت ہے اور اس کی حدیث موضوع ہے اور جیسے ابن القیم رَحِمَهُ اللهُ نے کہا کہ گردن کے مسح کے بارے میں کوئی حدیث رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے صحیح طور پر ثابت نہیں، یہ مسلم ہے؛ مگر ہر قابل احتجاج حدیث کے لیے صحیح ہونا شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ حدیث حسن بھی احتجاج کے قابل ہوتی ہے۔)(۱)

الحاصل علامہ نووی رَحِمَهُ اللهُ کا یہ قول کہ مسح رقبہ بدعت اور اس کی حدیث موضوع ہے نا قابل قبول ہے؛ کیوں کہ حدیث بھی متعدد طرق اور شواہد کی روشنی میں کم از کم حسن قرار پاتی ہے اور اس کی بنا پر مسح رقبہ کا سنت یا مستحب ہونا بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

گردن کا مسح سنت ہے یا مستحب؟

اب رہی یہ بات کہ مسح رقبہ کے بارے میں بدعت ہونے کے علاوہ جو اور دو قول ہیں، ان میں سے کون راجح ہے؟ تو اس کے جواب سے قبل ضروری ہے کہ ہم

(۱) السیل الجرار: ۱/۹۰

سنت ومستحب کی تعریف اور ان میں فرق بیان کریں، پھر اس کا فیصلہ کریں کہ کون راجح ہے۔

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے اپنی مشہور کتاب "البحر الرائق" میں سنت کی اصطلاحی تعریف پر بحث کرتے ہوئے جو فیصلہ فرمایا ہے وہ یہ ہے:

"إن السنة ما واظب النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیه لكن إن كانت لا مع الترک فهی دلیل السنة المؤكدة ، وإن كانت مع الترک أحياناً فهی دلیل غیر المؤكدة ، وإن اقترنت بالإنكار علی من لم یفعله فهی دلیل الوجوب ، فافهم".

(سنت وہ ہے جس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو؛ لیکن یہ مواظبت بلاترک ہوئی ہے، تو یہ سنت موکدہ ہونے کی دلیل ہے اور اگر کبھی ترک کے ساتھ ہے، تو یہ سنت غیر موکدہ ہونے کی دلیل ہے اور اگر اس کے نہ کرنے والے پر انکار بھی ہوا ہے، تو یہ وجوب کی دلیل ہے، خوب سمجھ لو۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ سنت وہ ہے جس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت (ہمیشگی) فرمائی ہو۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی "ردالمحتار" میں سنت کی تعریف میں مواظبت کو ملحوظ رکھا ہے۔(۲)

اور مستحب کی تعریف "البحر الرائق" میں یہ کی گئی ہے کہ جس فعل پر آپ نے مواظبت نہیں فرمائی اور کسی چیز کو پسند فرما کر بھی آپ نے اس کو نہیں کیا، تو یہ بھی اس

---

(۱) البحر الرائق: ۱/۱۷

(۲) ردالمحتار: ۱/۱۰۲

میں داخل ہے۔اس کو علامہ شامی رحمہ اللہ نے ردالمحتار میں راجح قرار دیا ہے۔(۱)

حاصل یہ نکلا کہ جس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہے وہ سنت ہے اور جس پر مداومت نہیں فرمائی یا رغبت فرما کر بھی اس کو نہیں کیا، تو یہ مستحب ہے۔

اس تمہید کے بعد ملاحظہ فرمایئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بلا شبہ مسح رقبہ ثابت؛ بل کہ اس کی طرف رغبت دلانا بھی ثابت ہے جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا؛ مگر آپ کا مواظبت و مداومت کرنا ثابت نہیں؛ اس لیے سنیت کا قول مرجوح ہے اور استحباب کا قول راجح ہے، رہا یہ سوال کہ پھر بعض حضرات نے اس کو سنت کس بنیاد پر کہا تو عرض ہے کہ جن حضرات نے مسح رقبہ کو سنت فرمایا ہے، وہ اصطلاحی تعریف کے اعتبار سے نہیں؛ بل کہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہے؛ کیوں کہ سنت کے معنی طریقہ کے ہیں کہ دین اسلام میں یہ بھی مشروع طریقہ ہے، یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہاں سنت کا لفظ مستحب کے معنے میں ہو؛ کیوں کہ لفظ سنت کبھی مستحب کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں جیسا کہ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ نے ''ردالمحتار'' میں لکھا ہے۔(۲)

ان چند معروضات کے بعد ہم اس کے استحباب پر دلائل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

(۱) البحر الرائق:۱/ ۲۸، ردالمحتار:۱/۱۲۴

(۲) ردالمحتار:۱۲۳

فصل

اب ہم مسح رقبہ (گردن پر مسح) کے مستحب ہونے کے دلائل بیان کرتے ہیں اور ساتھ ہی ان دلائل پر کلام کرکے ان کا درجہ بھی بیان کرتے ہیں۔

پہلی دلیل

﴿ عن ليث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح رأسه حتى بلغ القذال وما يليه من مقدم العنق ﴾ (١)

(لیث، طلحہ بن مصرف سے، وہ ان کے باپ سے، وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے سر کا مسح کرتے ہوئے دیکھا کہ آپ گدی اور اس سے ملے ہوئے گردن کے اگلے حصے تک پہنچ گئے۔)

اس حدیث سے علما نے استدلال کیا

اس حدیث سے بے غبار طریقہ پر مسح رقبہ کا ثبوت ہوتا ہے اور بے شمار علما وائمہ نے اس سے مسح رقبہ پر استدلال فرمایا ہے۔ علامہ مجد الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے منتقی الاخبار میں اس حدیث پر "**باب مسح العنق**" کا ترجمہ باندھا ہے اور علامہ

(١) رواه أحمد: ٣/٤٨١، ابوداؤد: حديث: ١٣٢، والطحاوي: ١/٣٠، والبيهقي في السنن الكبرى: ١/٦٠، والطبراني في المعجم الكبير: ١٩/١٨٠

ابن تمیہ رحمہ اللہ نے شرح العمدۃ میں اس سے مسح رقبہ کا استحباب ثابت کیا ہے اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بھی نیل الاوطار میں اس سے احتجاج کیا ہے اور ملا علی قاری رحمہ اللہ نے شرح نقایہ میں اور علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں مسح رقبہ پر اسی حدیث سے استدلال فرمایا ہے۔

یہ حدیث موضوع نہیں

بعض ائمہ حدیث نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''تلخیص الحبیر'' میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے، ایسے ہی ''بلوغ المرام'' میں بھی اس کی تضعیف کی ہے۔ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے ''باب صفة وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم'' میں اس پر کلام کیا ہے۔ مگر کسی نے بھی اس حدیث کو موضوع قرار نہیں دیا اور علامہ نووی رحمہ اللہ نے جس کو موضوع کہا ہے وہ دوسری حدیث ہے جس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

جن لوگوں نے اس روایت پر علامہ نووی رحمہ اللہ کا قول نقل کر کے منطبق کرنا چاہا ہے ہم نہیں سمجھتے کہ یہ بھولا پن ہے یا تلبیس و دھوکہ دہی؟ کیا ان لوگوں کو اتنا بھی معلوم نہیں کہ کسی روایت کا موضوع ہونا اس سلسلے کی تمام روایات کے موضوع ہونے کو مستلزم نہیں؛ اگر ایسا ہوا کرے کہ کسی مضمون کی کسی روایت کو موضوع کہنے اور قرار دینے سے تمام روایات اس سلسلے کی موضوع قرار پائیں، تو پھر شریعت کا کوئی باب ایسا ملنا مشکل ہے، جس میں کوئی حدیث صحیح ہو؛ کیوں کہ ہر باب میں زنادقہ اور فتنہ پرداز لوگوں نے کوئی نہ کوئی بات اختراع کی ہے۔ چنانچہ محدثین نے ابواب قائم فرما کر ہر باب کی موضوع احادیث کو جمع فرما دیا ہے، تو پھر کوئی باب بھی احادیث موضوعہ سے خالی ملنا مشکل ہے، تو پھر ساری شریعت ہی کو بدعت کہنا پڑے گا۔ غرض

یہ کہ مذکورہ بالا روایت کو موضوع نہیں کہا گیا ہے، البتہ اس پر ضعف کا حکم لگایا گیا ہے۔

ضعیف کہنے والوں کی دلیل

اب آیئے دیکھتے ہیں کہ جن حضرات نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اس کی کیا حقیقت ہے؟ اس حدیث کے ضعیف ہونے کی کئی وجوہات بیان کی گئی ہیں: ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اس کے راوی لیث بن ابی سلیم کی یحییٰ بن سعید، عبدالرحمٰن بن مہدی اور امام احمد نے تضعیف کی ہے اور ان کو متروک قرار دیا ہے اور ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ اسانید کو الٹ پھیر کرتے تھے اور مراسیل کو مرفوع کر دیتے اور ثقات سے وہ حدیثیں بیان کرتے جو ان کی حدیثیں نہیں ہیں اور علامہ نووی رحمہ اللہ نے تہذیب الاسماء میں کہا کہ علما نے ان کے ضعیف ہونے پر اتفاق کیا ہے۔(۱)

ضعف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی طلحہ بن مصرف کے دادا جن کا نام کعب بن عمرو ہے صحابی نہیں ہیں۔ ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے جب اپنے باپ ابوحاتم رحمہ اللہ سے پوچھا تو ابوحاتم رحمہ اللہ نے ان کی صحبت کا انکار کیا۔ نیز ابن معین رحمہ اللہ سے جب دریافت کیا گیا کہ کیا کعب کو صحبت حاصل ہے؟ تو فرمایا محدثین کہتے ہیں کہ کعب نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے اور ان کے اہل بیت صحبت کا انکار کرتے ہیں۔

تیسری وجہ ضعف کی یہ ہے کہ طلحہ کے والد مصرف کو ابن القطان نے مجہول الحال کہا ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر اس روایت کو ضعیف قرار دیا گیا ہے؛ مگر محققین نے ان وجوہ وجروح کا جواب دے کر روایت کو قابل احتجاج قرار دیا ہے۔ ہم یہاں پر علی

(۱) التلخیص الحبیر:۱/ ۲۸

الترتیب وبالتفصیل ان تمام علتوں کے جوابات لکھتے ہیں۔ واللہ الموفق

لیث بن ابی سلیم کی تضعیف کا جواب

لیث بن ابی سُلیم کی تضعیف کے سلسلہ میں گذاش ہے کہ اہل علم جانتے ہیں کہ مطلق جرح اور ہر جرح قابل اعتناء و لائق اعتبار نہیں ہوا کرتی؛ اگر ہر جرح قابل قبول ولائق اعتبار ہو، تو پھر امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام بخاری، امام شعبہ، اور امام ابن معین رحمہم اللہ جیسے حضرات بھی ضعیف ٹھہریں گے۔ چنانچہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے جو ایک بلند پایہ محدث ہیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو سيئ الحفظ اور ضعیف فرما دیا؛ مگر سبھی جانتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں دارقطنی کی یہ جرح نامقبول ہوئی اور اس جرح کا رائی برابر اثر نہ ہوا اور آپ کی ثقاہت وعدالت میں ذرہ برابر فرق نہیں آیا؛ نیز اہل علم سے یہ بھی مخفی نہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے معظم ومحترم استاذ حضرت امام علی ابن المدینی رحمہ اللہ کو امام عقیلی رحمہ اللہ نے ضعفاء کی فہرست میں داخل کر دیا تھا؛ مگر اس جرح کا اثر تو کیا ہوتا خود امام عقیلی رحمہ اللہ اس کی وجہ سے علما کی نظر سے گر گئے، حتی کہ صاحب تذکرہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کو اولاً افسوس ہوا، تو کہا "بئس ماصنع" کہ (عقیلی نے بڑی بری حرکت کی) اور جب اس کو برداشت نہ کر سکے تو پکار اٹھے کہ اگر علی ابن المدینی رحمہ اللہ جیسے حضرات ہی ضعیف ہو جائیں تو پھر ثقہ اور قوی دنیا میں کون ہوگا؟ نیز حضرت عکرمہ مولی ابن عباس پر کیا کم جرح ہوئی ہے؟ ان کو تو بعض محدثین نے کذاب تک کہہ دیا، بدعتی اور لالچی اور دنیا دار کہا؛ مگر اس سب کے باوجود امام بخاری رحمہ اللہ جیسے کڑی شرائط پر پرکھنے والے شخص نے ان کی روایات کو اپنی صحیح میں درج فرمایا اور ان جروح کا کوئی اعتبار نہیں کیا؛ اسی لیے حافظ عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری کے مقدمہ میں ان تمام

جروحات کا مفصل و مدلل جواب دے کر ثابت فرمایا کہ عکرمہ ثقہ ہیں اور ان کے حق میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ قابل اعتبار نہیں۔ ایسے ہی بخاری و مسلم کے کتنے راوی اور رجال ہیں، جن پر علما و ائمہ نے جرح کی؛ مگر یہ جرح ان راویوں کو اپنے درجۂ ثقاہت وعدالت سے گرانے میں کارگر نہ ہوئی۔

اس سے یہ غرض نہیں کہ لیث کو مذکورہ ائمہ کے درجہ میں کھڑا کر دیں؛ بل کہ محض یہ بتانا ہے کہ ثقہ ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ ہر طرح کی جروحات سے وہ خالی ہو اور اس پر کوئی جرح نہ کی گئی ہو؛ بل کہ جرح کے ہوتے ہوئے بھی ثقہ ہوسکتا ہے۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی ذہن میں ہونا چاہیے کہ تضعیف و توثیق ایک امر اجتہادی ہے اور اس میں اختلاف بھی ہوسکتا ہے، کہ ایک راوی کسی امام و محدث کے نزدیک ثقہ ہو اور وہی روای دوسرے محدث کے نزدیک ضعیف و متروک ہو۔

ابراہیم بن محمد بن ابی یحییٰ رحمہ اللہ جمہور کے نزدیک ضعیف ہیں؛ مگر امام شافعی رحمہ اللہ ان کو حجت قرار دیتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”**تلخیص الحبیر**“ میں کہا:

”ابراهيم بن محمد بن ابی یحییٰ وهوضعيف لكنه حجة عند الشافعي.“ (۱)

عطاء خراسانی کی جمہور نے توثیق کی ہے؛ مگر امام بخاری و عقیلی اور ابن حبان رحمہم اللہ کے نزدیک یہ ضعیف ہیں، عبدالرحمٰن بن اسحاق کوفی رحمہ اللہ کی بہت سے محدثین نے سوء حافظہ کی وجہ سے تضعیف کی ہے؛ لیکن امام ترمذی رحمہ اللہ نے ”**باب ماجاء فی سوق الجنة**“ میں ان کی ایک روایت کی تحسین فرمائی اور حافظ

---

(۱) **تلخیص الحبیر**: ۵۶/۱

ابن حجر رحمہ اللہ نے القول المسدد میں اس طرف اشارہ کیا ہے؛ نیز فرمایا کہ حاکم رحمہ اللہ نے بھی ان کی حدیث کی تصحیح کی ہے۔ (۱)

ابومعشر بعض محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں ؛ مگر امام نسائی، امام احمد اور ابوحاتم رحمہم اللہ وغیرہ کے نزدیک قابل احتجاج ہیں۔ غرض یہ کہ راوی کی توثیق وتضعیف ایک امر اجتہادی ہے جس میں مختلف آراء پائی جاسکتی ہیں۔

لیث بن ابی سلیم

اب اس پر غور کرنا ہے کہ لیث بن ابی سلیم کے بارے میں اگر ابن مہدی، یحییٰ بن سعید، امام احمد رحمہم اللہ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ وہ متروک اور ضعیف ہیں، تو ایک خلق کثیر نے ان کو ثقہ جان کر ان سے حجت پکڑی اور ان سے راویت کی ہے۔

چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے "البنایه شرح هدایه" میں لیث کی تضعیف کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ لیث سے ایک خلق کثیر نے روایت کیا ہے، جن میں سفیان ثوری، شریک، شعبہ، ابوعوانہ اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ وغیرہ ہیں اور ابوداؤد سے نقل کیا کہ "لیس به باس" (ان میں کوئی خرابی نہیں)، یحییٰ سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا اور دارقطنی سے نقل کیا کہ لیث صاحب سنت بزرگ تھے۔ (۲)

اسی طرح حافظ نورالدین ھیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد میں لیث کو ثقہ مدلس کہا ہے۔ (۳)

یاد رہے کہ لیث کی روایات کے بارے میں علامہ ھیثمی رحمہ اللہ کی اقوال

---

(۱) القول المسدد: ۳۵

(۲) البنایه: ۱/۲۱۲

(۳) مجمع الزوائد: ۱/۱۴۹

متعارض ہیں، بعض جگہ ضعیف کہا ہے، بعض جگہ لیث کی توثیق کی ہے، جیسا کہ اوپر نقل ہوا، غالباً جہاں تحدیث کی تصریح نہیں تھی وہاں تدلیس کی وجہ سے تضعیف کی ہے، جہاں تحدیث کی تصریح ہے وہاں پر تصحیح کی ہے؛ لیکن ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ تدلیس بھی خود کوئی علت نہیں ہے۔ فافہم

الحاصل لیث بن ابی سلیم کے بارے میں علما مختلف الخیال ہیں، بعض تضعیف کرتے ہیں، تو بعض توثیق وتحسین کرتے ہیں، ہم نے اوپر علامہ عینی رحمہ اللہ کے حوالہ سے ابوداؤد اور یحییٰ بن معین رحمہما اللہ کا قول لیث کے بارے میں جو نقل کیا ہے کہ انہوں نے "لا باس به" کہا، یہ متقدمین کی اصطلاح میں اور خصوصاً ابن معین رحمہ اللہ کی اصطلاح میں توثیق کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

چنانچہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کی "الرفع والتکمیل" میں یحییٰ ابن معین رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے:

"جب میں "لا باس به" کہوں تو سمجھو کہ وہ ثقہ ہے"۔ اور فتح المغیث سے ابوزرعہ رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ — میں نے عبدالرحمٰن بن ابراہیم دُحیم سے کہا کہ آپ علی بن حوشب الفرازی کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ تو کہا: "لا باس به"، ابوزرعہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ آپ انہیں ثقہ کیوں نہیں کہتے، تو کہا کہ میں نے تو کہہ دیا ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ابن معین اور امام ابوداؤد رحمہما اللہ کے نزدیک لیث ثقہ ہیں۔ رہا یہ کہ ابن معین رحمہ اللہ سے ان کی تضعیف بھی منقول ہے، جیسا کہ اوپر منقول ہوا، تو میں کہتا ہوں کہ پھر تو جرح وتعدیل مبہم جمع ہو گئے، لہٰذا تعدیل ہی

---

(۱) الرفع والتکمیل: ۱۵۵-۱۵۶

مقدم ہوگی، جیسا کہ یہ مسئلہ ابھی تفصیل سے ہم ذکر کریں گے، پس ابن معین رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ثقہ ہیں، ایسے ہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ ثقہ ہوں گے؛ کیوں کہ امام صاحب کے شیوخ محدثین کے یہاں ثقہ ہیں، انہاء السکن مقدمہ اعلاء السنن پرامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے راویوں کے بارے میں بحث کرتے ہوئے امام شعرانی رحمہ اللہ کا قول ان کی کتاب میزان سے نقل کیا گیا ہے:

’’وناهيک يا أخي بعدالة من ارتضاهم الامام أبوحنيفة لأن ياخذ عنهم أحكام دينه مع شدة تورعه وتحرزه‘‘

(اے بھائی! تجھے ان لوگوں کی عدالت کافی ہے جس سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ احکام دین حاصل کرنے پر باوجود آپ کے شدتِ تورع اور تقوی کے راضی ہوگئے۔)(۱)

الغرض لیث بہت سارے ائمہ کے نزدیک ثقہ اور لائق احتجاج ہیں، اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے لیث کو مدلس کہا ہے جو کہ جرح اور تضعیف ہے، تو اس سلسلے میں اولاً ہم تدلیس کی محدثین کی اصطلاح کے مطابق تعریف کرتے ہیں، پھر اصل بات کی طرف عود کریں گے۔

تدلیس کی تعریف

محدثین کی اصطلاح میں تدلیس کا مطلب یہ ہے کہ راوی سند بیان کرتے ہوئے بجائے اپنے شیخ کے، شیخ کے شیخ کا نام ذکر کرے اور اپنے شیخ کا نام ذکر نہ کرے، اسی طرح تدلیس یہ بھی ہے کہ شیخ کے نام کے بجائے اس کی غیر معروف کنیت کا ذکر کرے یا اگر شیخ کنیت سے مشہور ہے تو اس کا غیر معروف نام سند میں لے۔

(۱) انهاء السکن مقدمه اعلاء السنن: ۵۵

راوی کی غرض تدلیس سے کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ اپنے شیخ کا نام چھپالے؛ کیوں کہ شیخ مشہور نہیں یا کم عمر ہے وغیرہ تو اپنی روایت کی وقعت بڑھانے کے لیے شیخ کے شیخ کا نام لیتا ہے اور کبھی اس وجہ سے تدلیس کرتا ہے کہ روایت کی صحت مسلم ہو اور سند مشہور ہو تو تفصیل کرنا سند میں ضروری نہیں سمجھتا۔ اس میں صورت اولیٰ کو تدلیس اور ثانیہ کو تلبیس کہا جاتا ہے۔(۱)

جمہور اور احناف کے نزدیک تدلیس من حیث ہو تدلیس کوئی جرح نہیں ہے، کیوں کہ راوی اگر ثقہ ہے، تو غرض فاسد سے تدلیس نہیں کرسکتا، ورنہ وہ ثقہ ہی نہیں رہے گا اور اگر راوی ضعیف ہے، تو بلا تلبیس و تدلیس ہی اس کی روایت ضعیف و مجروح ہے، تو اصل علت ضعف ہوا نہ کہ تدلیس۔

فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے فرمایا:

''ومن ذلک طعنه بالتدليس، وذلک أن تقول حدّثني فلان عن فلان من غير أن يتّصل الحديث بقوله حدّثنا أوأخبرنا، وسمّوه عنعنةً؛ لأن هذا يوهم شبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح فالشبهة الأولى.'' (۲)

(یعنی طعن مردود میں سے محدثین کا تدلیس سے طعن کرنا بھی ہے، اور تدلیس یہ ہے کہ یوں کہے ''حدّثني فلان عن فلان'' بغیر اس کے کہ حدیث کو ''أخبرنا'' یا ''حدّثنا'' کہہ کر متصل کرے اور محدثین اس کو عنعنہ کہتے ہیں۔ یہ طعن مردود اس لیے ہے کہ اس سے روایت

(۱) دیکھو: مقدمہ ابن الصلاح: ۴۲، ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۲۰۵، الکفایۃ: ۳۶۳-۳۶۴

(۲) اصول بزدوی: ۱۸

کے منقطع ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور جب حقیقت انقطاع بھی جرح نہیں تو شبہٴ انقطاع تو بدرجہ اولیٰ جرح نہیں ہوگا۔)

اور ''نور الانوار''میں ہے:

''لایُقبَلُ الطعنُ بالتدلیس...... لأن غایته أنه یوهم شبهة الإرسال، وحقیقة الإرسال لیس بجرح فشبهته أولی.''(۱)

غرض یہ کہ فقہائے احناف کے نزدیک تدلیس جرح نہیں ہے؛ لیکن اس کے قبول کرنے کے لیے فقہا نے یہ شرط لگائی ہے کہ قرون ثلاثہ کے ثقات کی تدلیس تو مقبول ہے۔قفوالاثر میں احناف کا مسلک اس طرح نقل فرمایا:

''وأما عندنا (معشر الحنفیة) فقیل لمرویّه (أي المدلِّس) حکمُ المرسل وقد علمتَ حکمَه.'' (۲)

پھر جمہور محدثین کے نزدیک ثقہ راوی روایت میں تحدیث وسماع کی تصریح کردے،تو اس کی روایت مقبول ہوتی ہے جیسا کہ کتب اصول میں مصرح ہے۔(۳)

علت تدلیس کا جواب

ان معروضات کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جب تدلیس کا جرح ہونا ہی مسلم نہیں، تو اس روایت میں اس وجہ سے طعن کرنا، قادح نہیں؛ لہٰذا جواب کی ضرورت نہیں، پھر اگر تدلیس کو جرح تسلیم کرلیں،تو جواب یہ ہے کہ لیث بن ابی سلیم نے طبرانی کے طریق میں تحدیث کی تصریح کردی ہے،جیسا کہ ہم آگے اس کا ذکر کریں گے؛ لہٰذا یہ علت بھی مندفع ہوگئ؛ کیوں کہ ثقہ کے تحدیث کی تصریح کرنے کے بعد اس کی روایت

(۱) نورالانوار: ۱۹/۲

(۲) قفو الأثر: ۷۲/۱

(۳) دیکھو:مقدمہ ابن الصلاح: ۴۲،ارشاد طلاب الحقائق: ۲۰۵/۱،الکفایۃ: ۳۶۳-۳۶۴

جمہور کے نزدیک مقبول ہوتی ہے، جیسا کہ عرض کیا جاچکا ہے۔

علامہ نووی پر نقد

یہاں سے علامہ نووی رحمہ اللہ کے اس قول کا ضعف وفساد ظاہر ہو گیا کہ تمام علما نے لیث کے ضعف پر اتفاق کرلیا ہے، اگر واقعی لیث متفق علیہ ضعیف راوی ہوتے تو کیا امام مسلم رحمہ اللہ ان کی روایت کو اپنی صحیح میں درج فرماتے ؟ یہ لیث امام مسلم رحمہ اللہ کے طبقۂ ثانیہ کے راویوں میں سے ہیں اور سنن اربعہ کے مولفین نے ان سے روایت کی ہے، خصوصاً امام نسائی رحمہ اللہ کا ان کی روایت کی تخریج کرنا کم ازکم ان کے نزدیک صحیح یا حسن ہونے کی دلیل ہے؛ کیوں کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے اپنی مجتبیٰ میں التزام کیا ہے کہ صحیح روایات ہی کی اس میں تخریج کی جائے اور ان کی شرائط تمام اصحاب سنن سے اشد ہیں، جیسا کہ زہرالربی میں علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے؛ بل کہ علامہ سیوطی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ نسائی نے بعض ان راویوں سے حدیث روایت نہیں کی جن سے بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے۔

الغرض جب لیث سے امام نسائی رحمہ اللہ نے حدیث لی ہے، تو کم ازکم ان کے نزدیک بھی یہ حسن ہوں گے، رہا یہ کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے خود ان کی تضعیف کی ہے تو غایت ما فی الباب یہ ہے کہ ان کی رائے مختلف منقول ہے اور اقوال متعارض ہیں، لہذا ترجیح تعدیل ہی کو ہوگی؛ کیوں کہ جرح مبہم مقبول نہیں ہوتی جیسا کہ یہ بحث آئے گی۔ الغرض امام نووی رحمہ اللہ کا یہ دعویٰ کہ تمام علما کا لیث کے ضعف پر اتفاق ہے نا قابل التفات ہے۔

جرح مقدم ہے یا تعدیل

اگر کوئی کہنے لگے کہ قاعدہ ہے ''**الجرح مقدم علی التعدیل**'' کہ تعدیل پر

جرح مقدم ہے،لہٰذا لیث کو بھی اگر چہ بعض ائمہ نے ثقہ کہا ہے؛مگر جرح کے مقدم ہونے کی وجہ سے ضعیف قرار دینا چاہیے،تو میں کہتا ہوں کہ یہ قاعدہ علی الاطلاق نہیں ہے؛بل کہ اولاً تو علما کا اس میں اختلاف ہے،حتی کہ بعض نے تعدیل کو علی الاطلاق مقدم قرار دیا ہے،جیسا کہ کتب اصول میں مذکور ومنقول ہے؛مگر مشہور اور صحیح قول جس کو جمہور نے اختیار فرمایا ہے یہ ہے کہ اگر جرح اور تعدیل دونوں مبہم ہوں تو تعدیل مقدم ہے اور اگر جرح مفسر ہے،تو پھر جرح مقدم ہے،خواہ تعدیل مبہم ہو یا مفسر۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ نے اپنی کتاب ''الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل'' میں اس مسئلہ پر طویل بحث فرمائی ہے اور اسی مذکورہ قول کو صحیح اور مشہور قرار دیا ہے۔

آپ نے متعدد اقوال وآراء کا ذکر کرنے کے بعد جو فیصلہ فرمایا ہے،ہم اس کو یہاں انہیں کے الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

'' والحاصل أن الذی دلت علیه کلمات الثقات وشهدت به جمل الاثبات هوأنه إن وجد فی شان راوٍ تعدیل وجرح مبهمان ، قدم التعدیل . وکذا إن وجد الجرح مبهماً والتعدیل مفسراً قدم التعدیل . وتقدیم الجرح إنما هوإذا کان مفسراً سواء کان التعدیل مبهماً أومفسراً ''.

(الحاصل جس پر ثقات کے کلمات دلالت کرتے اور اثبات کے بیانات گواہی دیتے ہیں یہ ہے کہ اگر کسی راوی کی شان میں تعدیل اور جرح دونوں مبہم پائے جائیں تو تعدیل مقدم ہے اور اسی طرح اگر

جرح مبہم اور تعدیل مفسر پائی جائے تو تعدیل مقدم ہوگی، اور جرح کا مقدم ہونا صرف اسی صورت میں ہے، جب کہ جرح مفسر ہو تعدیل خواہ مفسر ہو یا مبہم۔)(۱)

اب لیث کے بارے میں دیکھا جائے، تو اکثر جروحات تو مبہم ہی ہیں اور جو مفسر ہیں ان میں ایک تو یہ ہے کہ اسانید میں قلب کرتے تھے، مراسیل کو مرفوع کر دیتے تھے اور ایک یہ کہ آخری عمر میں اختلاط و تغیر حافظہ کی شکایت ہوگئی تھی، جس سے ان کی روایات میں اضطراب پایا جاتا ہے؛ لیکن ان تمام کا مرجع اور مآل ایک ہی ہے کہ حافظہ خراب ہوگیا تھا، جس سے یہ ساری باتیں ان سے ہوتی تھیں۔

چناں چہ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام بزار رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے:

"کان أحد العباد إلا أنه أصابه اختلاط فاضطرب حدیثه وإنما تکلم فیه أهل العلم بهذا وإلا فلانعلم أحداً ترک حدیثه".

(یعنی یہ لیث عابد لوگوں میں سے تھے؛ مگر انہیں اختلاط کی شکایت ہوگئی تھی، پس ان کی حدیث مضطرب ہوگئی اور علما نے ان کے بارے میں اسی وجہ سے کلام کیا ہے، ورنہ ہم کسی کو نہیں جانتے جس نے ان کی حدیث کو ترک کر دیا ہو۔)(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ لیث بن ابی سلیم پر اختلاط کی وجہ سے ہی کلام ہوا ہے، اس کے علاوہ ان میں کوئی بات قابل جرح نہیں ہے اور یہی ایک جرح ان پر مفسر بھی ہے۔

---

(۱) الرفع والتکمیل: ۹۹

(۲) تهذیب التهذیب: ۸/۴۱۸

علت اختلاط وتغیر کا جواب

مگر جن لوگوں نے لیث میں کلام کیا ہے، ان میں سب لوگ اختلاط کی وجہ سے ان کی حدیث کو متروک نہیں ٹھہراتے؛ بل کہ بہت سے ایسے ہیں، جنہوں نے ان کی احادیث کو قبول کیا ہے۔

چنانچہ علامہ نووی رحمہ اللہ کا شرح مسلم میں کلام اس پر صریح ہے۔ فرماتے ہیں:

”أما ليث بن أبی سليم فضعفه الجماهير، قالوا اختلط واضطربت أحاديثه، قالوا: وهوممن يكتب حديثه وقال الدار قطني: يكتب حديثه وقال كثيرون: لا يكتب حديثه.“ (كذافي البذل: ۱/۷۸)

(بہ ہر حال لیث بن ابی سلیم پس جماہیر علما نے ان کی تضعیف کی ہے، انھوں نے کہا کہ اختلاط لیث کو ہوگیا تھا اور ان کی احادیث مضطرب ہوگئی تھیں، کہتے ہیں کہ لیث ان لوگوں میں سے ہیں جن کی احادیث لکھی جاتی ہیں اور دار قطنی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان کی حدیث لکھ لی جاتی ہیں اور اکثر نے کہا کہ نہیں لکھی جاتی۔)

اس سے ایک بات تو یہ مستفاد ہوئی کہ تضعیف اختلاط کی وجہ سے کی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے باوجود بہت سے لوگ ان کی احادیث کو لیتے ہیں۔ حاصل یہ نکلا کہ یہ اختلاط اس قدر اثر انداز نہیں کہ ان کی روایات کو لینے سے مانع بن جائے، کچھ اختلاط ہوا جس سے محتاط لوگوں نے ان کی احادیث سے اجتناب کیا؛ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی احادیث صالح نہیں۔ امام مسلم رحمہ اللہ جیسے محتاط شخص نے جب ان سے روایت لی ہے، تو یہ صالح ضرور ہیں، کیوں کہ مطلقاً تغیر واختلاط

موجبِ ضعف نہیں ہوا کرتا؛ بل کہ اس وقت موجب ضعف ہوتا ہے، جب کہ زیادہ ہونے لگے، جیسا کہ تذکرہ وغیرہ کتب رجال دیکھنے سے اس کا علم ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ اختلاط وتغیر مطلقاً موجب ضعف نہیں، تاہم ان کی روایات کو صحیح بھی نہیں کیا جا سکتا؛ مگر حسن الحدیث اور صالح للا حتجاج ہونے میں کلام نہیں ۔ پس لیث پر کی گئی جرح کا مفصل جواب ہو چکا۔(وللہ الحمد)

کعب بن عمرو صحابی ہیں

اس حدیث کے ضعیف ہونے کی دوسری علت جو بیان کی گئی کہ طلحہ کے دادا کعب بن عمرو کو صحبت حاصل نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات بھی صحیح نہیں؛ کیوں کہ عبد الرحمٰن بن مہدی نے کہا کہ طلحہ کے دادا عمرو بن کعب ہیں اور انھیں صحبت حاصل ہے جیسا کہ امام بیہقی اور امام زیلعی رحمہما اللہ نے نقل کیا ہے۔ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ان کو صحبت حاصل ہے۔ اور ابن کثیر رحمہ اللہ نے اسد الغابۃ میں تصریح کی ہے کہ کعب طلحہ بن مصرف کے دادا کو صحبت حاصل ہے۔(۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ نے البنایہ میں فرمایا کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے تجرید الصحابہ میں تصریح کی ہے کہ انہیں صحبت حاصل ہے اور عثمان دارمی رحمہ اللہ نے علی ابن المدینی رحمہ اللہ سے حکایت کی کہ میں نے عبد الرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ سے طلحہ کے دادا کا نام پوچھا، تو کہا "عمرو بن کعب" انہیں صحبت حاصل ہے۔(۲)

---

(۱) دیکھو: سنن البيهقي: ۱/۵۱، نصب الراية: ۱/۱۷، التلخيص الخبير: ۱/۹۷، أسد الغابة: ۱/۹۲۸

(۲) البناية: ۱/۲۱۲

بہ ہر حال نام کچھ بھی ہو، انہیں صحبت حاصل ہے، رہا گھر والوں کا ان کے صحابی ہونے سے انکار تو اولاً کوئی ضروری نہیں کہ ہر بات اہل خانہ کو معلوم ہی ہو، ثانیاً تلخیص میں حافظ نے لکھا ہے کہ خلال نے ابوداؤد سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ میں نے طلحہ کی اولاد میں سے ایک آدمی کو یہ کہتے سنا کہ طلحہ کے دادا کو صحبت حاصل ہے۔(۱)

اور یہ مسلم ہے کہ جس کے پاس زیادہ علم ہو اسی کی بات لائق ترجیح ہے، لہٰذا منکرین کے مقابلہ میں مثبتین کا قول راجح ہوگا؛ اسی لیے علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں ابن معین رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا قول نقل کرکے فرمایا ’’جب اہل علم نے صحبت کا اعتراف کرلیا تو بات پوری ہوگئی۔‘‘(۲)

پس یہ علت بھی مندفع ہوگئی اور معلوم ہوگیا کہ جن حضرات نے ان کے صحابی ہونے کا انکار کیا ہے وہ دراصل ان کے عدم علم کی بنا پر ہے اور دوسرے حضرات نے اپنے علم کی بنا پر اس کو ثابت مانا ہے۔

مصرف کی توثیق

تیسرا اعتراض طلحہ کے والد مصرف کے مجہول ہونے کا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے مختصر تہذیب الکمال میں کہا کہ ابوزرعہ نے ان مصرف کی توثیق کی ہے۔(۳)

پس جن لوگوں کے پاس یہ معروف نہیں، ان کا قول حجت نہ ہوگا؛ بل کہ مسترد کردیا جائے گا؛ کیوں کہ دوسرے امام نے ان کی توثیق کی ہے اور توثیق مجہول کی

---

(۱) التلخیص الحبیر: ۱/۹۷

(۲) فتح القدیر: ۱/۲۴

(۳) البنایة: ۱/۲۱۲

ناممکن ہے، جب توثیق کی گئی، تو بس جہالت ختم ہوگئی۔

اور مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس سے قطع نظر جہالت مصرف کا ایک اور طریقہ سے جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''مصرف میں نہ جرح ہے نہ تعدیل اور مصرف نے ایک ثقہ سے روایت کی ہے اور مصرف سے بھی ثقہ نے روایت کی ہے کہ مصرف نے کعب سے اور مصرف سے ان کے لڑکے طلحہ نے روایت کی ہے اور یہ دونوں ثقہ ہیں اور مصرف نے کوئی منکر روایت نہیں کی، پس ابن حبان رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ثقہ ہیں۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ ابن حبان رحمہ اللہ کے یہاں اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ جس راوی کے بارے میں علما نے نہ جرح کی ہو نہ تعدیل اور یہ راوی ثقہ سے روایت کرے اور اس سے بھی ثقہ روایت کرے اور یہ کوئی منکر روایت بیان نہ کرے تو ایسا شخص ثقہ ہے۔ (۲)

''طلحہ'' کی توثیق

رہے طلحہ بن مصرف تو یہ ثقہ ہیں، ان کی یحییٰ بن معین اور ابو حاتم اور عجلی رحمہم اللہ وغیرہ نے توثیق کی ہے اور حریش بن سلیم رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے ابو اسحاق، سلمہ بن کہیل، حبیب بن ابی ثابت اور ابو معشر رحمہم اللہ کو دیکھا کہ یہ سب کہتے تھے کہ ہم نے طلحہ جیسا کسی کو نہیں دیکھا، حال آں کہ ان سب نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب کو دیکھا ہے۔ اور عبد اللہ بن ادریس رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے امام اعمش رحمہ اللہ کو نہیں دیکھا کہ وہ کسی ایسے شخص کی تعریف کرتے ہوں جس کو انھوں نے

(۱) إعلاء السنن : ۱/ ۳۸

(۲) فتح المغيث : ۱/ ۳٦

پایا ہے سوائے طلحہ بن مصرف کے۔(۱)

یہاں تک لیث تک کی سند کا قابل ولائق احتجاج ہونا ثابت ہوگیا اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے السیل الجرار امام میں ابن الصلاح رحمہ اللہ سے اس سند کی تحسین نقل کی ہے۔(۲)

طبرانی کی سند

اب اس کے بعد کے راویوں کا حل کیا ہے؟ ہم اس کے لیے طبرانی کی سند پر مختصر طور پر یہاں بحث کرتے ہیں۔ امام طبرانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اپنے معجم کبیر میں اس سند کے ساتھ پیش کیا ہے:

"حدثنا الحسین بن اسحاق التستری ثنا شیبان بن فروخ ثنا أبوسلمة الکندی ثنا لیث بن أبی سلیم حدثنی طلحة بن مصرف عن أبیه عن جدّه کعب بن عمرو الیامی الخ."(۳)

اس سند میں سب سے پہلے راوی حسین بن اسحاق رحمہ اللہ تستری ہیں، یہ امام طبرانی رحمہ اللہ کے شیخ ہیں اور ثقہ ہیں؛ کیوں کہ میزان میں ان کی تضعیف نہیں کی گئی ہے اور علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے "**مجمع الزوائد**" میں تصریح کردی ہے کہ امام طبرانی رحمہ اللہ کے شیوخ جن کی میزان میں تضعیف نہیں کی گئی وہ ثقات ہیں۔(۴)

لہٰذا اس اصول پر یہ حسین بن اسحاق رحمہ اللہ تستری ثقہ ہیں۔ دوسرے راوی

---

(۱) تہذیب الکمال: ۱۳/۴۳۶، تہذیب التہذیب: ۵/۲۳

(۲) السیل الجرار: ۱/۸۹

(۳) معجم کبیر طبرانی: ۱۹/۱۸۰

(۴) مجمع الزوائد: ۱/۸

شیبان بن فروخ رحمہ اللہ ہیں، رجال مسلم میں سے ہیں اور یہ ثقہ ہیں، امام احمد رحمہ اللہ نے ان کو ثقہ کہا ہے اور امام ابوزرعہ رحمہ اللہ نے صدوق کہا ہے۔ (۱)

تیسرے راوی ابوسلمہ کندی ہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تقریب میں ان کو مجہول کہا ہے؛ مگر مولانا عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن کے حاشیہ میں اس کو نقل کر کے اس کا تعقب کیا ہے کہ یہ مجہول کیسے ہو سکتے ہیں جبکہ ان سے دو ثقہ عادل نے روایت کی ہے، ایک تو زید بن حباب رحمہ اللہ نے، دوسرے شیبان ابن فروخ رحمہ اللہ نے۔ پس جہالت عین مرتفع ہوگئی اور جہالت وصف وہ ابن حبان رحمہ اللہ کے قاعدے سے مرتفع ہوگئی؛ کیونکہ ان میں نہ جرح ہے نہ تعدیل، اور ان کے شیخ وشاگرد دونوں ثقہ ہیں اور انہوں نے منکر بھی روایت نہیں کیا۔ (۲)

میں کہتا ہوں کہ اگر یہ مجہول بھی ہوں، تو کوئی حرج نہیں؛ کیوں کہ ابوسلمہ کی متابعت ابوداؤد وطحاوی کے پاس عبدالوارث نے اور حفص بن غیاث نے طحاوی کے پاس کی ہے۔لہٰذا متابعت کے پائے جانے کی وجہ سے ان کا ضعف ختم ہوگیا۔

اور لیث کا حسن الحدیث ہونا اوپر معلوم ہو چکا اور اس کے بعد کی سند کا لائق احتجاج ہونا بھی ثابت ہوگیا، پس یہ طبرانی کی سند حسن ہے، جس سے احتجاج صحیح اور درست ہے، خصوصاً باب فضائل میں اس کو حجت بنانا بلا کسی تردد کے درست ہے، جیسا کہ اس پر مفصل کلام آگے آئے گا۔

دوسری دلیل:

❁ عن وائل بن حجر رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(۱) تهذيب الكمال : ۱۲/۶۶۰

(۲) حاشية إعلاء السنن : ۱/۳۸

مسح علی راسہ ثلاثاً وظاهر أذنيه ثلاثاً وظاهر رقبته وباطن لحيتيه ثلاثاً﴾ (۱)

(حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے (ایک لمبی حدیث میں) مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (وضو فرماتے ہوئے) مسح کیا اور اپنے سر کا تین مرتبہ اور اپنے کانوں کے ظاہر پر تین مرتبہ اور گردن کے ظاہر پر اور اپنی داڑھی کے اندرون حصہ میں تین دفعہ مسح کیا۔)

اس حدیث پر دو اعتراضات

اس روایت سے بھی مسح رقبہ کا ثبوت صاف طریقہ پر ہو رہا ہے، مخالفین کی جانب سے اس روایت سے احتجاج پر ایک اعتراض تو یہ کیا گیا ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی محمد بن حجر رحمہ اللہ ہیں، جن کے بارے میں علامہ ذہبی رحمہ اللہ (میزان:۳/۴۱) نے "له مناكير" کہہ کر جرح کر ڈالی ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ نے "فيه نظر" کا ریمارک قائم فرما دیا، اور امام بخاری رحمہ اللہ کا "فيه نظر" کہنا بڑی سخت جرح شمار کی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ روایت بھی ضعیف ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ احناف تو مسح رأس (سر کے مسح) میں تثلیث (تین دفعہ مسح کرنے) کے قائل نہیں اور اس روایت سے تثلیثِ مسح کا ثبوت بھی ہو رہا ہے؛ لہٰذا اس روایت سے اگر احتجاج کریں گے، تو تثلیث کے بھی قائل ہونا چاہئے، حال آں کہ ایسا نہیں کرتے۔

حاصل یہ کہ اولاً روایت قابل احتجاج نہیں، ثانیاً مذہب احناف کے خلاف ہے۔ احناف پر مخالفین کی جانب سے یہ دو اعتراضات کئے گئے ہیں؛ مگر یہ دونوں

(۱) رواه البزار كذا في نصب الراية: ۱/۸

اعتراضات بے جان اور نا قابل التفات ہیں۔

ہم ان اعتراضات کے مفصل جوابات حوالہ قلم کرتے ہیں، جس سے اس روایت کا لائق احتجاج ہونا اور پھر استدلال کا صحیح ہونا ظاہر ہو جائے گا۔

پہلے اعتراض کا جواب

پہلے اعتراض کے سلسلے میں گزارش ہے کہ محمد بن حجر رحمہ اللہ راوی دراصل مختلف فیہ ہیں کہ بعض نے ان کی تضعیف اور بعض نے توثیق کی ہے۔ چناں چہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "لسان المیزان" میں نقل کیا کہ ابو حاتم رحمہ اللہ نے ان کو کوفی شیخ فرمایا۔(۱)

اور لفظ شیخ منجملہ الفاظ تعدیل کے ہے، اگرچہ کہ ادنی درجہ کی تعدیل ہے، جیسا کہ حافظ نے نخبۃ الفکر میں ذکر کیا ہے ؛ لہذا یہ محمد بن حجر رحمہ اللہ راوی مختلف فیہ ہوئے اور مختلف فیہ روای حسن الحدیث ہوتا ہے، جب کہ جرح و تعدیل مبہم ہو جیسا کہ یہاں ہے، علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے مقدمہ اعلاء السنن میں فرمایا:

"وكذا إذا كان الراوى مختلفاً فيه، وثّقه بعضهم وضعّفه بعضهم فهو حسن الحديث، وقال المنذرى في مقدمة ترغيبه فأقول: إذا كان رواة الإسناد ثقات وفيهم من اختلف فيه فإسناده حسن أومستقيم أو لابأس به."(۲)

(اسی طرح جب راوی مختلف فیہ ہو کہ بعض نے اس کی توثیق کی اور بعض نے تضعیف تو وہ حسن الحدیث ہے اور منذری نے الترغیب

---

(۱) لسان الميزان: ۵/۱۱۹

(۲) مقدمة إعلاء السنن

کے مقدمہ میں کہا کہ جب اسناد کے رواۃ ثقہ ہوں اوران میں کوئی مختلف فیہ ہوتو اس کی اسناد حسن ہے یا مستقیم یالاباس بہ ہے۔)

اورجرح وتعدیل کے مبہم ہونے کی صورت میں تعدیل کا مقدم ہونا اوپر ہونا معلوم ہو چکا، پس روایت حسن درجہ سے کم نہیں ہوگی۔ پھر "لہٗ مناکیر" کہنے سے اس راوی کی روایت کا ترک کرنا بھی لازم نہیں آتا۔ چنانچہ انھاء السکن (۱۵۹:) میں فتح المغیث سے نقل کیا ہے کہ ابن دقیق العید نے کہا کہ علما اصول کا یہ قول "یہ راوی مناکیر روایت کرتا ہے" اس کی روایت کے ترک کو مقتضی نہیں جب تک کہ مناکیر حد کثرت کو نہ پہنچ جائیں اوراس کو منکرالحدیث کہا جائے اور پھراس کے مقابلہ میں ابوحاتم رحمہ اللہ جیسا متشدد فی الرجال تعدیل وتوثیق کررہا ہے، تواس کو کیسے نظرانداز کردیا جائے گا، ابوحاتم رحمہ اللہ ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے تمام رواۃ میں کلام کیا اوررجال کے بارے میں تشدد اختیار کیا تھا اورمحدثین نے تصریح کی ہے کہ اگر ایسے لوگ کسی کی توثیق کریں، تو مضبوط پکڑلو، البتہ ایسے لوگوں کی جرح زیادہ قابل اعتناء نہیں ہوا کرتی تاوقتیکہ کوئی معتدل فی الرجال ان کا ساتھ نہ دے۔ الغرض محمد بن حجر رحمہ اللہ کی توثیق بھی کی گئی ہے، لہٰذا یہ حسن الحدیث ہیں۔

دوسرے یہی روایت امام طبرانی نے بطریق سعید بن عبدالجبار رحمہ اللہ روایت کی ہے اور یہ سعید اگرچہ ضعیف ہیں؛ مگر تائید وتقویت میں کھپ جاتے ہیں۔ سعید بن عبدالجبار رحمہ اللہ کے متعلق علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے امام نسائی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ "لیس بالقوی" (یہ قوی نہیں) اورکہا کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکرکیا ہے۔(۱)

---

(۱) میزان الاعتدال : ۳۸۵/۲

لیس بالقوی کہنا ایک معمولی قسم کی جرح ہے، جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے مقدمہ فتح الباری میں حسن بن الصباح البزار رحمہ اللہ کے بارے میں نسائی ہی کے اس کہنے پر کہ یہ قوی نہیں ہیں فرمایا کہ: قلتُ: وھو تلیین ھیّن.'' (۱)

الغرض سید بن عبدالجبار بہت زیادہ ضعف کے شکار نہیں ہیں؛ بل کہ معمولی درجہ کے ضعیف ہیں؛ اسی لیے غالباً ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ثقات میں بھی داخل کردیا ہے۔ بہر حال اس روایت سے محمد بن حجر رحمہ اللہ کی روایت کو تقویت ملتی ہے؛ لہٰذا یہ طبرانی کا طریق بزار کی روایت کی تقویت کا موجب ہوگا؛ کیوں کہ دو طریق حسن ہوں تو یہ دونوں مل کر روایت کو درجہ صحت تک پہنچا دیتے ہیں۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ تدریب الراوی میں فرماتے ہیں:

''الحدیث الحسن لذاتہٖ إذا رُوِيَ من غیروجہ ولو وجھاً واحداً آخر قوي وارتفع من درجة الحسن الی درجة الصحیح.''

(حدیث حسن لذاتہ جب متعدد طرق سے مروی ہو، اگرچہ دوسرا ایک ہی طریق ہو، تو یہ حدیث قوی ہو جاتی ہے اور درجہ حسن سے درجہ صحیح کو پہنچ جاتی ہے۔)(۲)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ''نخبة الفکر'' میں فرماتے ہیں:

'' فإن خفّ الضبط فالحسن لذاتہٖ وبکثرة طرقہٖ یُصَحَّحُ.''

(اگر ضبط راوی تام نہ ہو، تو وہ حسن لذاتہ ہے اور کثرت طرق کی بنا پر

---

(۱) ھدي الساري: مقدمة فتح الباري: ۳۹۵

(۲) تدریب الراوي: ۱/۵۷

اس پر صحت کا حکم لگایا جا سکتا ہے۔)

یہاں اگر چہ دونوں طریق حسن نہ ہوں، ایک ضعیف ایک حسن ہوتا ہم اس سے اتنا اندازہ ہوا کہ جب دو حسن طریق مل کر درجہ صحیح کو پہنچ جاتی ہیں، تو حسن کے ساتھ ایک ضعیف طریق مل گیا تو قوت ضرور ہوگی جس سے احتجاج کرنے میں کوئی خرابی نہیں۔

چنانچہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ "تدریب الراوی" میں فرماتے ہیں:

"ولابدع في الاحتجاج بحديث له طريقان، لو انفرد كل منهما لم يكن حجةً كما فى المرسل".

(اور کوئی بدعت نہیں ہے ایسی حدیث سے احتجاج کرنے میں جس کے دو طریق ایسے ہوں کہ اگر یہ الگ الگ ہو جائیں تو حجت نہ بن سکیں، جیسا کہ مرسل۔)(۱)

جب ایسی حدیث سے بھی احتجاج کیا جا سکتا ہے کہ جن کا ہر طریق منفرداً لائق احتجاج نہیں تو جہاں ایک طریق خود ہی احتجاج کے قابل ہو اور پھر دوسرا طریق بھی اس میں قوت دے رہا ہو، تو کیوں کر اس سے احتجاج درست نہ ہوگا؟ اور حسن روایت کا قابل احتجاج ہونا مخفی تو نہیں، تاہم "إتماماً للفائدة" ہم محدثین میں سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا کلام پیش کرتے ہیں، آپ نے نزہۃ النظر میں فرمایا کہ:

"وهذا القسم من الحسن لذاته مشاركٌ للصحيح فى الاحتجاج به وإن كان دونه."

(اور یہ قسم حسن لذاتہ اس سے احتجاج کرنے کے بارے میں صحیح

(۱) تدريب الراوي : ۵۲/۱

کے مشارک ہے، اگر چہ صحیح سے (رتبہ میں) کم ہے۔)(۱)

الغرض روایت بزار قابل احتجاج ہے، لہٰذا اعتراض اول ساقط ہوا۔

دوسرے اعتراض کا جواب اول

دوسرے اعتراض کے متعلق اولاً یہ معروض ہے کہ یہ روایت احناف کے خلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ احناف کے یہاں بھی تثلیثِ مسح مشروع ہے؛ البتہ دوسروں کے مسلک میں اور احناف کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ احناف ایک ہی پانی سے تثلیث کو مشروع کہتے ہیں اور دوسرے حضرات ہر مرتبہ کے لیے جدید پانی لینے کو مشروع قرار دیتے ہیں اور روایت الباب اس تفصیل سے ساکت ہے، جس میں دونوں ہی احتمال ہیں اور جب اکثر روایاتِ صحیحہ ایک ہی مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں، تو تثلیث کی روایات کو تثلیث بماءِ واحد پر محمول کرنے میں کوئی جدت اور بدعت نہیں اور اس مسئلہ کے مفصل دلائل کتب فقہ اور شروحات حدیث میں مذکور و محفوظ ہیں۔

صاحب ہدایہ نے ”ماء واحد“ سے تثلیث ہی پر ان روایات کو محمول کیا ہے۔ انھوں نے فرمایا:

”والذي يُرْوٰى من التثليث محمول عليه بماءٍ واحدٍ، وهو مشروع على ما رَوَى الحسن عن أبي حنيفة“.

(جو احادیث میں تثلیث مروری ہے یہ ایک ہی پانی سے تین دفعہ مسح پر محمول ہے اور یہ بات مشروع ہے اس قول کی بنا پر جو حسن بن زیادہ رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے۔)(۲)

---

(۱) نزهة النظر: ۳۵

(۲) الهداية: ۱/۶

اسی پر محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں، علامہ خوارزمی رحمہ اللہ نے کفایہ میں اور محقق بابرتی رحمہ اللہ نے عنایہ میں لکھا کہ حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک تین مرتبہ ایک ہی پانی سے مسح کرنا مسنون ہے اور درمختار میں بھی اس کو مندوب یا مسنون کہا ہے۔

ایک استدلال پر نظر

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن میں مسح میں ایک پانی سے تثلیث پر طبرانی کے طریق سے استدلال کرتے ہوئے اس مطلوب پر روایت کو صریح کہا ہے اور وہ طریق وہ ہے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا تھا، جس کے راوی سعید بن عبد الجبار رحمہ اللہ ہیں، اس طریق کے الفاظ یہ ہیں:

”ثم مسح علی رأسه ثلاثاً، ومسح ظاهر أُذنيه ومسح رقبته وباطن لحيته من فضل ماء الرأس.“

(پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر پر تین مرتبہ مسح فرمایا اور سر کے بچے ہوئے پانی سے اپنے کانوں کے ظاہر پر مسح کیا اور اپنی گردن کا اور اپنی داڑھی کے اندرون کا مسح کیا۔)

مگر اس روایت کو **تثلیث بماء واحد** پر صریح قرار دینا خالی از نظر نہیں، کیوں کہ اس سے تو صرف اتنا مفہوم ہوتا ہے کہ آپ نے تین مرتبہ سر کا مسح کیا اور پھر بچے ہوئے پانی سے کانوں اور گردن اور داڑھی کا مسح کیا۔ اس میں ایک ہی پانی سے سر کا مسح کرنے کی کوئی تصریح نہیں ہے؛ بل کہ اگر ”**من فضل ماء الراس**“ کو مسح رأس سے متعلق کیا جائے، تو پھر مسح راس کا چار مرتبہ ہونا لازم آئے گا کہ آپ نے پہلے ایک مرتبہ مسح کیا، پھر بچے ہوئے پانی سے تین دفعہ سر کا مسح کیا؛ کیوں تقدیر

عبارت یوں ہوگی: ’’ ثمّ مسح علی رأسه ثلاثاً من فضل ماء الرأس‘‘ توجب بچے ہوئے پانی سے تین مرتبہ مسح ہوا تو اس سے پہلے کم از کم ایک دفعہ پانی لے کر مسح فرمایا ہوگا، ورنہ ’’فضل‘‘ کا تحقق کیسے ہوگا؟

الغرض یہ طبرانی کے الفاظ بھی بزار کے الفاظ کی طرح مبہم ہیں اور ’’من فضل‘‘ کا تعلق مسح رأس سے نہیں ہے، ورنہ مقصود کے خلاف لازم آئے گا، لہٰذا اس کو صریح علی المطلوب کہنا غایت بُعد میں ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

دوسرے اعتراض کا جواب ثانی

اس کے بعد ہم اصل بحث کی جانب آتے ہیں، دوسرے اعتراض کا ایک جواب یہ ہے کہ احناف تین دفعہ مسح کے سنت ہونے کا تو انکار کرتے ہیں، کیوں کہ اس پر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مداومت ثابت نہیں ہے؛ لیکن جواز کے وہ قائل ہیں، چناں چہ صاحب بحر الرائق علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے جواز ہی کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور سنیت کی نفی دوسرے دلائل کی وجہ سے کرتے ہیں، لہٰذا جب احناف کے نزدیک اس کا محمل ثابت ہوگیا تو یہ حدیث احناف کے خلاف نہ رہی، جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اکثری عمل پیشاب فرمانے کے بارے میں یہی ثابت ہے کہ بیٹھ کر کرتے تھے؛ اسی لیے بیٹھ کر پیشاب کرنا بالاتفاق سنت ہے اور کھڑے ہوکر پیشاب کرنا خلاف سنت ہے، حال آں کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا ثبوت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بخاری کی ایک روایت سے ہوتا ہے۔ تو جس طرح یہاں پر اکثری عمل کو لے کر پیشاب بیٹھ کر کرنے کو سنت قرار دینے کے باوجود علماء کو یہ طعنہ نہیں دیا جاسکتا کہ انہوں نے یہ فیصلہ کرکے بخاری کی حدیث کے خلاف کیا؛ کیوں کہ علما نے بخاری کی روایت کو مختلف محامل پر حمل کیا ہے۔

مثلاً بعض نے کہا کہ آپ کو کمر میں درد تھا جس کی وجہ سے آپ بیٹھ نہیں سکتے تھے؛ اس لیے آپ نے کھڑے ہوکر پیشاب فرمایا۔ بعض نے یہ تاویل کی کہ یہ علاجاً آپ نے فرمایا تھا کہ کمر کے درد میں کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مفید ہے۔ بعض نے کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کو بیان جواز پر حمل کیا۔

دوسری نظیر اس کی یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایک مرتبہ اعضاء وضو کو دھونا ثابت ہے اور بعض روایات سے دو مرتبہ دھونا ثابت ہے؛ مگر بالاتفاق تین مرتبہ دھونا سنت ہے، تو یہ قول دوسری روایات کے خلاف اس لیے نہیں کہ وہ روایات جن سے ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دھونے کا ثبوت ہوتا ہے، بیان جواز پر محمول ہیں۔

الغرض اس حمل و تاویل و توجیہ کے بعد مخالفت کا الزام نہیں دیا جا سکتا، اسی طرح یہاں تثلیث کو جواز پر حمل کرنے کے بعد یہ روایت احناف کے خلاف نہیں رہی؛ بل کہ موافق ہوگئی۔(۱)

(۱)قوله: جواز، قلتُ: وفي هذا خلاف بين مشائخنا، قال ابن نجيم المصري في شرح الكنز: (۲۳/۱) وإذا كان غير مسنون فهل يكره؟ فالمذكور في المحيط والبدائع أنه يكره، وفي الخلاصة: أنه بدعة، وقيل لابأس به. وفي فتاوى قاضي خان: وعندنا لومسح ثلاث مرات بثلاث مياه لايكره. ولكن لايكون سنةً ولا أدباً، وهو الأولى كما لايخفى؛ إذ لا دليل على الكراهة انتهى مافي شرح الكنز.

وتعقبه العلامة ابن عابدين في منحة الخالق ، فقال:

أقول قديستدل عليها (اى الكراهة) بالحديث المارّ من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : " فمن زاد على هذا أو نقص فقد تعدى وظلم " لأن أئمتنا استدلوا على أنه مرةً واحدةً بالحديث المصرح فيه بها، وحملوا ما صرح فيه بالثلاث على التثليث بماءٍ واحدٍ، كما يأتى، فوضوء ه عليه السلام ليس فيه تثليث المسح بمياه عندنا ، فترجع إلى الإشارة فى قوله: " فمن زاد على هذا الخ" إذ لاشك أن هذا زيادة بنائًا على ما ثبت عندنا من وضوء ه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، تأمل. وفى شرح المنية الكبير بعدحكاية الأقوال مانصه: والأوجه أنه يكره، قال فى الكافى: التثليث يعنى بمياه يقربه من الغسل، ولوبدله به كره، وكذا إذا قربه منه انتهى."

قلت: وفيما قاله العلامة نظر ، لأن قوله عليه السلام: "فمن زاد على هذا أونقص فقد تعدى وظلم" محمول على الاعتقاد عندنا كما صرح به فى الهداية وغيرها وليس المراد به نفس العمل ، ولذا صرح فى البحربأن الزيادة على الثلاث إن كان لطمانية القلب لابأس به ، فمعنى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : " فمن زاد على الثلاث أونقص عن الثلاث بأن لم ير الثلاث سنةً فقد تعدى وظلم ، لأن من لم ير سنةَ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سنةً فقد جفا و ابتدع ، فيلحقه الوعيد. وأما نفس العمل بأن زاد على

الثلاث أى فى غسل الأعضاء أونقص عن الثلاث ورأى أن السنة هوالثلاث لايلحقه الوعيد؛ لأن الزيادة على الثلاث من باب الوضوء على الوضوء؛ إذا نوى به وأنه نورعلى نور على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذا جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء مرتين سبباً لتضعيف الثواب فى حديث أنس رواه ابن السكن فى صحيحه كما فى التلخيص: (۱/۳۰) حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد غسل وجهه ويديه مرتين: هذا وضوء من يضاعف الله له الأجرا.

فالحاصل أن الحديث محمول على الاعتقاد لا على نفس العمل، وقدحقق هذالمعنى فى البدائع (۲۲:۱) وصححه. ولقد أقرّ بهذا هو فى رد المحتار، فالتثليث فى المسح بمياه لايلحقه الوعيد، كما إن زاد على الثلاث فى غسل الأعضاء، وأما إن كان على اعتقاد أن تثليث المسح هوالسنة ، والتوحيد خلافه ، فلاشک فى كراهته عندنا ، لما ثبت عندنا من وضوء ه عليه السلام . وكذا إن جعل تثليث المسح عادةً يكره لما فيه من ترک السنة ، وأما الترک أحياناً لاسيما لغرض صحيح كحصول الطمانينة وغيره ليس بمكروه كما لايخفى على من له أدنى شغل من كتب الفقه. وهذا هوالحق الذى قاله

العلامة ابن نجيم المصرى ، فافهم. والله أعلم بالصواب.

دوسرے اعتراض کا جواب ثالث

ثالثاً اس اعتراض کا جواب وہ ہے جو مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ نے اعلاء السنن میں دیا ہے؛ مگر چوں کہ یہ جواب محض علمی اور فنی ہے؛ نیز مولانا عثمانی رحمۃ اللہ نے بہت ہی مختصر و مجمل طریقہ پر یہ جواب دیا ہے، اور اس کا بعینہٖ نقل کر دینا مخل فہم ہے؛ اس لیے ہم اس کو پوری وضاحت کے ساتھ اور ہر اجمال کی تفصیل کے ساتھ ساتھ بعض چیزوں کے اضافے سے پیش کرتے ہیں تا کہ سمجھنے میں سہولت ہو۔ واللہ الموفق

اب لیجیے پہلے علامہ عثمانی رحمۃ اللہ کی عبارت پڑھیے، پھر ہماری تشریح دیکھیے، علامہ فرماتے ہیں:

''أن الحديث فى سنده محمد بن حجر عند البزار، وهو مختلف فى توثيقه، وسعيد بن عبد الجبار عند الطبرانى، وهو كذلك أيضاً، والراوى المختلف فيه إذا تفرد بشيءٍ ينافى رواية الثقات يترجح رواية الجماعة على روايته، وإذا تفرد بشيءٍ لم يذكره غيره تُقْبَلُ زيادتُه، لكونه من رجال الحسن و راوى الحسن والصحيح يُقْبَلُ تفردُه إذا لم يناف رواية غيره، فذكر مسح ظاهر الرقبة لاينافى رواية الثقات، بل هو زياده سقط عنها غيره فتُقْبَلُ، وذكر التثليث ونحوه ينافى رواية الثقات الذين

صرحوا بكون مسح الرأس مرةً واحدةً ، فيُرَجَّحُ روايتُهم علي هذه فافهم.“ (۱)

تفصیل وتشریح اس کی یہ ہے کہ اس وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت کے دوطریق ہیں، جیسا کہ اوپر بھی معلوم ہو چکا، ایک بزار کا اور دوسرے طبرانی کا۔ بزار کے طریق میں محمد بن حجر رحمہ اللہ راوی ہیں اور یہ مختلف فیہ ہیں، اور طبرانی کے طریق میں سعید بن عبدالجبار ہیں جو کہ مختلف فیہ یا ضعیف ہیں، ان دونوں راویوں نے تثلیثِ مسح کا ذکر کیا ہے، جب کہ دوسرے ثقات نے تصریح کی ہے کہ مسح رأس ایک ہی مرتبہ تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ محمد بن حجر اور سعید رحمہما اللہ نے مسح رأس کے عدد بیان کرنے میں دوسرے ثقہ حضرات کی مخالفت کی ہے اور مسح رقبہ کے سلسلے میں ان دونوں نے دوسرے ثقہ حضرات کی مخالفت نہیں کی ہے؛ بل کہ ثقات نے جس چیز کو بیان ہی نہیں کیا تھا اس کو ان دونوں نے بیان کیا ہے جو کہ مخالفت نہیں ؛ بل کہ زیادت ہے۔

جب یہ بات ممہد ہوگئی کہ محمد بن حجر اور سعید رحمہما اللہ نے تثلیث کے ذکر کرنے میں تو ثقات کی مخالفت کی ہے؛ مگر مسح رقبہ کا ذکر انھوں نے علی سبیل الزیادت کیا ہے، نہ کہ بطور مخالفت، تو اب ذرا فنی بحث بھی ملاحظہ فرمایئے جس سے اعتراضِ مذکور کا جواب نکل آئے گا۔

زیادتِ ثقہ کی فنی بحث

تفرد ثقہ یا زیادتی ثقہ کے بارے میں محدثین کے یہاں قاعدہ اور اصول یہ ہے کہ وہ زیادتی اگر دوسرے اوثق یا ثقات کی روایت کے منافی ومخالف ہو کہ اس کو قبول کرنے سے ثقات کی روایت کا ترک لازم آتا ہو تو پھر اس زیادتی کو رد کر دیا جائے گا

(۱) إعلاء السنن : ۱/۷۰

اور اس زیادتی کا نام اصول وفن حدیث میں شاذ ہے اور اگر یہ زیادتی اوثق یا ثقات کی روایت کے منافی نہیں ہے؛ بل کہ دونوں روایات کو جمع کیا جاسکتا ہے، تو پھر اس زیادتی کو قبول کرلیا جائے گا اور ثقہ میں صحیح وحسن دونوں قسم کی حدیث کا راوی داخل ہیں۔ اس قاعدہ اور اصل کے لیے ہم حافظ بن حجر رحمہ اللہ کا کلام پیش کرتے ہیں، جو انہوں نے اس سلسلے میں بحث کرتے ہوئے ''شرح النخبة'' میں تحریر فرمایا ہے:

'' وزيادة روايهما أى الصحيح والحسن مقبولةٌ مالم تكن منافيةً لرواية من هو أوثق ممّن لم يذكر تلك الزيادة ، فان الزيادة إما أن تكون لاتنافى بينهما وبين رواية من لم يذكرها ، فهذه تُقبَلُ مطلقاً ؛ لأنها فى حكم الحديث المستقل الذي تفرد به الثقة ، ولايرويه عن شيخهٖ غيره. وإما أن تكون منافيةً بحيث يلزم من قبولها ردُّ الرواية الأخرىٰ ، فهذه هي التي يقع الترجيح بينها وبين معارضها ، فيُقبَلُ الراجحُ ويُرَدُّ المرجوح ''.

(راوی صحیح حسن کی زیادتی مقبول ہے جب کہ وہ زیادتی ان اوثق لوگوں کی روایت کے منافی نہ ہو جنھوں نے اس زیادتی کو ذکر نہیں کیا؛ کیوں کہ زیادتی یا تو منافی نہیں ہوگی اس کی روایت کے جس نے اس کو ذکر نہیں کیا، پس یہ مطلقاً مقبول ہوگی؛ کیوں کہ یہ مستقل حدیث کے حکم میں ہے جس میں ثقہ نے تفرد کیا ہے اور اس کے علاوہ اس کے شیخ سے کوئی اس کو بیان نہیں کرتا ہے اور یا وہ زیادتی منافی ہوگی اس طرح کہ

اس کے قبول کرنے سے دوسری روایت کا رد کرنا لازم آئے، پس یہ وہ زیادتی ہے جس میں اس کے معارض کے ساتھ ترجیح کا مسئلہ واقع ہوتا ہے، پس راجح کو مقبول اور مرجوح کو مردود قرار دیا جاتا ہے۔)(۱)

اسی طرح علامہ نووی رحمہ اللہ نے تقریب میں اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ تدریب شرح تقریب میں نے بیان کیا ہے۔

اب اصل مسئلہ مبحوث عنہا کو ملاحظہ فرمایا جائے کہ محمد بن حجر اور سعید بن عبد الجبار رحمہما اللہ جو کہ مختلف فیہ راوی ہیں اور حسن الحدیث ہیں یا سعید جو ضعیف ہیں؛ مگر محمد بن حجر رحمہ اللہ کی تقویت انہیں حاصل ہے، یہ دونوں تثلیث مسح میں چوں کہ دوسرے ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں؛ اس لیے تثلیث کا ذکر اور یہ ٹکڑا شاذ غیر مقبول ہے اور مسح رقبہ ایک ایسی زیادتی ہے، جو مخالف و منافی نہیں؛ بل کہ یہ محض ایک زیادتی ہے؛ اس لیے یہ مقبول ہے۔ لہٰذا احناف نے تثلیث مسح راس کو رد کر دیا اور قبول نہیں کیا اور مسح رقبہ کو قبول کر لیا۔

انتباہ

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر: (۲۳/۱) میں اس وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترمذی کی طرف منسوب کیا ہے اور متون حنفیہ کے بعض مترجمین نے بھی ان کے حوالے سے ایسا ہی نقل کر دیا ہے؛ حال آں کہ یہ بزار کی روایت ہے، ترمذی کی نہیں؛ مگر اغلب یہ ہے کہ یہ ناسخین و کاتبین کی غلطی ہے کیوں کہ خود محقق بن ہمام رحمہ اللہ نے اس روایت کے بعد تصریح کی ہے کہ اس طریق میں محمد بن حجر بن عبد الجبار ہیں حالاں کہ محمد بن حجر ترمذی کے رجال میں سے نہیں ہیں اور اس کو محقق موصوف جانتے

---

(۱) شرح النخبة: ۴۷

ہیں، پھر وہ اس کو ترمذی کی طرف کیسے منسوب کر سکتے ہیں؟ معلوم ہوا کہ یہ ناسخین کی غلطی ہے نہ کہ علامہ موصوف کی، جیسا کہ بعض نے علامہ کی غلطی سمجھ کر ان کی طرف وہم کی نسبت کردی ہے۔ اسی لیے علامہ عثمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ان لوگوں پر تعجب کیا ہے جنھوں نے وہم کی نسبت علامہ ابن الہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ کی طرف کی ہے۔

علامہ عبدالحی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے سعایہ میں لکھا ہے کہ جب انہوں نے رسالہ **"تحفة الطلبه فی مسح الرقبه"** لکھا اور اس میں اس روایت کو فتح القدیر کے حوالہ سے ترمذی کی جانب منسوب کر دیا تو بعض لوگوں نے اس پر نکیر و اعتراض کیا کہ ترمذی میں تو یہ روایت نہیں ہے، تو علامہ نے جواب میں فرمایا کہ ناقل پر تصحیح حوالہ کہ ذمہ داری ہے، اور ہم نے فتح القدیر کا حوالہ دیدیا ہے اور اس میں یہ موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ عبدالحی رَحِمَہُ اللّٰہُ کو بھی اس پر تنبہ نہ ہوا۔

تیسری دلیل

﴿ عن موسیٰ بن طلحة قال من مسح قفاه مع رأسه وُقِيَ الغُلَّ يوم القيامة ﴾ (۱)

(حضرت موسیٰ بن طلحہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے کہا کہ جو شخص سر کے ساتھ اپنی گدی کا مسح کرے وہ قیامت کے دن (گردن میں) طوق پڑنے سے محفوظ رہے گا۔)

قفا کے معنی

اس حدیث میں لفظ ''قفا'' آیا ہے جس کے معنی گدی کے ہیں جو گردن کا ایک حصہ ہے اور رقبہ اور قفا کے معنی ایک ہی ہیں۔ چنانچہ منجد میں ہے: ''**الرقبة العنق أو**

---

(۱) رواه أبوعبيد في كتاب الطهور، كذا في التلخيص: ۹۲/۱

موخره'' اور دوسرے مقام پر اسی میں ہے کہ: ''القفاو القفاء موخر العنق'' اور ''المعجم الوسیط'' میں ہے ''القفا موخر العنق'' اور قاموس میں ہے ''الرقبة العنق أو اصل موخره''. (۱)

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ قفا اور رقبہ کے معنی ایک ہی ہیں، یعنی گردن کا پچھلا حصہ۔ پس اس روایت سے مسح رقبہ کا پسندیدہ و مستحب ہونا معلوم ہوتا ہے۔

یہ مرسل حکمی ہے

یہ مذکورہ قول حضرت موسی بن طلحہ رحمہ اللہ کا ہے جو کہ تابعین میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ بات کہ گردن کا مسح کرنا قیامت میں غل (بیڑی) سے حفاظت کا سبب ہے قیاس اور رائے سے نہیں کہی جا سکتی؛ بل کہ اس کا مستند کوئی روایت ہی ہوگی، جو انہوں نے کسی صحابی سے سنی ہوگی اور پھر صحابی بھی یہ بات اپنی جانب سے نہیں کہہ سکتے؛ بل کہ انہوں نے بھی اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔

علامہ ابن حجر اور علامہ شوکانی رحمہما اللہ نے ابن الرفعہ رحمہ اللہ کا قول نقل فرمایا ہے:

'' قال (اى ابن الرفعة) ولامأخذ لاستحبابه إلا خبر أو أثر لأن هذا لامجال للقياس فيه''.

(ابن الرفعۃ رحمہ اللہ نے کہا کہ (مسح رقبہ) کے استحباب کا ماخذ خبر یا اثر ہی ہے؛ کیوں کہ اس میں قیاس کو مجال نہیں۔) (۲)

الغرض یہ مقولہ چوں کہ از قبیل احکام غیر قیاسیہ ہے، اس لیے قواعد کے اعتبار

(۱) منجد: ۲۷۴، ومنجد: ٦٤٧، المعجم الوسیط: ۷۵۲، قاموس: ۱/۷۵

(۲) التلخیص الحبیر: ۱/۹۲، نیل الأوطار: ۱/۱۵۹

سے مرسل حکمی قرار پاتا ہے جوان جیسے معاملات اوراحکام میں مرفوع کا درجہ اور حکم رکھتا ہے۔ چناں چہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس روایت کونقل کر کے فرمایا:

" قلتُ: فيحتمل أن يُقَالَ: هذا وإن كان موقوفاً فله حكم الرفع؛ لأن هذا لايُقَالُ من قبل الرأى فهوعلى هذا مرسل".

(میں کہتا ہوں کہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ (یہ روایت) اگر چہ موقوف ہے؛ لیکن یہ مرفوع کے حکم میں ہے؛ کیوں کہ یہ رائے اور قیاس سے نہیں کہا جاسکتا، پس اس بنا پر یہ مرسل ہے۔)(۱)

پس یہ حکماً مرسل ہے اور مرسل جمہور علما وائمہ کے نزدیک حجت ہے، سوائے امام شافعی رحمہ اللہ کے اور امام شافعی رحمہ اللہ بھی مرسل کو جب کہ وہ دوسرے مرفوعات ومسندات سے موید ہو، مقبول اور حجت مانتے ہیں ؛ بل کہ مرسل اگر دوسرے مرسل یا ضعیف روایت سے بھی موید ہو تب بھی امام شافعی رحمہ اللہ اس کو حجت مانتے ہیں، جیسا کہ علامہ نووی رحمہ اللہ نے مقدمہ شرح مسلم میں لکھا ہے۔(۲)

تحقیق رجال

اب رہا یہ کہ اس روایت کی سند کس درجہ اور مرتبہ کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں۔ اور حافظ بن حجر رحمہ اللہ کا تلخیص میں اس پر سکوت کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے رجال ان کے نزدیک بھی ثقہ اور لائق احتجاج ہیں؛ کیوں کہ حافظ کی عادت یہ ہے کہ وہ سکوت وہاں کرتے ہیں جہاں

---

(۱) التلخيص الحبير: ۹۲/۱

(۲) مقدمة شرح مسلم: ۱٦

روایت صحیح یا حسن ہو، ورنہ اس پر سکوت نہیں کرتے، کما لا یخفی علی اولی النھی. اس روایت کی سند جو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے پیش کی ہے یہ ہے:

"روى أبوعبيد القاسم بن سلام عن عبدالرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمان عن موسى بن طلحة الخ."

(۱) موسیٰ بن طلحہ رحمہ اللہ تابعین میں سے ہیں، صحابہ کی ایک جماعت سے انہوں نے سماعت حدیث کی ہے، ان کی کنیت ابوعیسیٰ ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ لیس بہ بأس، واقدی نے کہا کہ ثقہ کثیر الحدیث تھے، عجلی رحمہ اللہ نے کہا کہ ثقہ تابعی تھے۔ حافظ بن حجر رحمہ اللہ نے تقریب میں فرمایا:

ثقة جليل من الثالثة ويُقَال إنه ولد فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ".

(یعنی جلیل القدر ثقہ ہیں، محدثین کے تیسرے طبقہ میں سے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد وزمانہ میں پیدا ہوئے۔)(۱)

(۲) قاسم بن عبدالرحمٰن بن عبد اللہ بن مسعود رحمہ اللہ کوفی مشہور ثقہ ہیں، ابن سعد رحمہ اللہ نے ان کو اہل کوفہ کے تیسرے طبقے میں داخل کیا ہے اور ثقہ کہا ہے؛ نیز یحییٰ بن معین اور عجلی رحمہما اللہ نے کہا کہ ثقہ ہیں اور سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے مسعر سے پوچھا کہ آپ نے جن لوگوں کو پایا ہے ان میں سب سے زیادہ حدیث کے بارے میں محتاط یا اثبت کون تھے؟ تو کہا کہ قاسم بن

(۱) تهذيب التهذيب: ۳۱۲/۱۰،تقريب : ۲۵۷

عبدالرحمٰن اور عمرو بن دینار رحمہما اللہ۔ (۱)

(۳) المسعودی: یہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عتبہ بن عبداللہ بن مسعود رحمۃ اللہ کوفی ہیں، ان سے بخاری اور اصحاب سنن نے روایت کی ہے، ان کو نسائی نے لاباس بہ کہا ہے اور ابن معین رحمۃ اللہ نے ثقہ کہا ہے، امام ابوداؤد رحمۃ اللہ نے شعبہ سے نقل کیا کہ صدوق ہیں اور مسعر رحمۃ اللہ نے کہا کہ میں مسعوی سے زیادہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے علم سے واقفیت رکھنے والے کو نہیں جانتا، علی بن المدینی شیخ امام بخاری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ مسعودی ثقہ ہیں؛ مگر عاصم اور سلمہ بن کہیل سے جو روایت کرتے ہیں، اس میں غلطی کرتے ہیں۔ (۲)

البتہ آخر عمر میں انہیں اختلاط و تغیر کی شکایت ہوگئی تھی، چناں چہ حافظ نے فرمایا کہ: صدوق ہیں، مرنے سے قبل انہیں اختلاط ہو گیا تھا۔ (۳)

مگر یہ ثقاہت میں قادح نہیں، کیوں کہ ایسا تو بڑے بڑے ائمہ کو بھی ہوا ہے اور اس سے بہت کم بچتے ہیں، ہاں البتہ یہاں اتنی بات ضرور ہے کہ یہ روایت الباب مسعودی سے ان کے شاگرد عبدالرحمٰن بن مہدی رحمۃ اللہ نقل کرتے ہیں اور تہذیب التہذیب میں عجلی و ابن سعد رحمہما اللہ وغیرہ سے تغیر و اختلاط کی شکایت نقل کرنے کے بعد ابن نمیر سے نقل کیا ہے کہ ابن مہدی اور یزید بن ہارون رحمہما اللہ نے ان سے مختلط احادیث سنی ہیں۔ (۴)

اس لیے روایت الباب ضعف کی ضرب سے بچ نہیں سکتی؛ مگر تہذیب الکمال

---

(۱) تهذيب الكمال: ۲/۳۸۱

(۲) ميزان: ۲/۱۰۰، تهذيب الكمال: ۱۷/۲۲۶

(۳) تقريب: ۵۴۱

(۴) تهذيب التهذيب: ۶/۱۹۱

وغیرہ میں ہے کہ قاسم سے انہوں نے جو روایت کی ہے، اس کی تصحیح کی گئی ہے۔ (۱)

اور مسعودی کی یہ روایت قاسم ہی سے ہے؛ لہٰذا یہ روایت بھی کم از کم حسن تو ہو جائے گی، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حافظ بن حجر رحمۃ اللہ نے تلخیص میں اس روایت پر سکوت کیا ہے جو روایت کے صحت یا حسن پر دال ہے۔ (واللہ اعلم)

(۴) عبدالرحمٰن بن مہدی رحمۃ اللہ: یہ مشہور و مسلم امام حدیث ہیں، جیسا کہ نووی رحمۃ اللہ نے شرح مسلم میں فرمایا اور اصحاب صحاح کے رجال میں سے ہیں، علی بن المدینی رحمۃ اللہ نے کہا یہ اعلم الناس تھے اور کہا کہ اگر مجھ سے رکن و مقام براہیم کے درمیان حلف لیا جائے تو میں قسم کھا سکتا ہوں کہ میں نے عبدالرحمٰن بن مہدی رحمۃ اللہ سے زیادہ عالم بالحدیث نہیں دیکھا۔ اور ابو حاتم رحمۃ اللہ نے کہا کہ امام ثقہ ہیں۔ ابن القطان رحمۃ اللہ سے زیادہ اثبت ہیں اور وکیع رحمۃ اللہ سے اتقن ہیں۔ ابن حبان رحمۃ اللہ نے کہا کہ یہ حفاظ متقنین میں سے ہیں اور سوائے ثقات کے دوسرے لوگوں سے روایت کا انکار کرتے تھے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ میں نے دنیا میں ان کی نظیر نہیں دیکھی۔ (۲)

(۵) ابوعبید: یہ قاسم بن سلام رحمۃ اللہ ہیں، مشہور و معروف محدث تھے، ادیب و مصنف اور مختلف علوم کے ماہر تھے، اسحاق بن راہویہ رحمۃ اللہ نے کہا کہ ابوعبید رحمۃ اللہ مجھ سے زیادہ علم و سمجھ والے ہیں، امام احمد رحمۃ اللہ نے ان کو استاذ کے لفظ سے یاد کیا ہے، ابن معین رحمۃ اللہ سے ان کے بارے میں پوچھا گیا تو کہا کہ ثقہ ہیں، انہی ابن معین رحمۃ اللہ سے کسی نے پوچھا کہ کیا ابوعبید سے حدیث لکھی جا سکتی

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۷/۲۲۴، تهذيب التهذيب: ۶/۱۹۱

(۲) تهذيب الكمال: ۱۷/۴۳۸، تهذيب التهذيب: ۶/۲۵۲

ہے؟ تو مسکرا کر فرمایا کہ کیا ابو عبید کے بارے میں مجھ جیسے سے پوچھا جائے گا، جب کہ ان سے لوگوں کے بارے میں پوچھا جاتا ہے؟ امام ابوداؤد رحمۃ اللہ سے ان کے بارے میں معلوم کیا گیا، تو کہا کہ ثقہ مامون ہیں۔ (۱)

الغرض اس کے تمام رواۃ قابل احتجاج ہیں، ضعف ہے، تو وہ صرف مسعودی کے اختلاط و سئی حفظ کا ہے جس کا انجبار شواہد سے ہوسکتا ہے، پھر یہ باب فضائل کا ہے جس میں یہ مضر نہیں جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

حاصل بحث

یہ ہے کہ مسح رقبہ کے سلسلے میں متعدد روایات ہیں، جو قابل احتجاج ہیں، ان کو موضوع کہنا تجاوز عن الحد اور مجازفہ ہے ؛ کیوں کہ بعد التحقیق ان پیش کردہ تین روایات کا حسن ہونا ثابت ہوا جن سے استدلال کرنا بلانکیر جائز ہے اور اگر ان روایات کو حسن نہ بھی مانیں ؛ بل کہ ضعیف ہی کہیں، تب بھی تین روایات مل کر درجہ حسن لغیرہ کو پہنچ جاتی ہیں، پھر اس سے بھی قطع نظر ضعیف باب فضائل میں مقبول ہے، پھر اس سے استدلال کیوں کر درست نہ ہوگا؟

صاحب عون المعبود کا رد

چناں چہ بعض لوگ یہ کہہ دیتے ہیں کہ اس باب کی روایات ضعیف ہیں ؛ بل کہ بعض تو سب کو موضوع بھی کہہ دیتے ہیں۔ چناں چہ صاحب عون المعبود نے لکھا کہ:

" ما روي في مسح الرقبة كلها ضعاف ،كما صرح غير واحد من العلماء ،فلا يجوز الاحتجاج بها ".

(۱) دیکھو: التذكرة للذهبي : ۲/۴۱۷، تهذيب الكمال: ۲۳/۳۵۷

(مسح الرقبہ کے سلسلے میں جتنی روایات ہیں وہ سب ضعیف ہیں، جیسا کہ بہت سے علما نے تصریح کی ہے؛ لہٰذا ان سے احتجاج جائز نہیں۔)(۱)

میں کہتا ہوں کہ اس میں چند وجوہ سے کلام ہے:

اولا: تو اس لیے کہ تمام روایات پر ضعف کا حکم لگانا صحیح نہیں، کیوں کہ بعض روایات کا حسن ہونا اوپر معلوم ہو گیا۔

ثانیا: اس لیے کہ اگر یہ سب روایات ضعیف بھی ہوں تو پھر بھی متعدد روایات مل کر درجۂ حسن کو پہنچ جاتی ہیں۔ لہٰذا یہ سب مل کر ضعیف نہ رہیں گی؛ بل کہ حسن لغیرہٖ ہو جائیں گی۔ پس صاحب عون المعبود کا یہ کہنا کہ ان سے استدلال درست نہیں، غلط ہے۔

ثالثا: اس لیے کہ ضعیف اکثر علما کے نزدیک فضائل کے باب میں مقبول ہے تو پھر اس ضعیف روایت سے مسح رقبہ کے استحباب پر استدلال کے درست نہ ہونے کا قول کیوں کر صحیح ہوگا۔

فضائل میں ضعیف مقبول ہے

علما نے لکھا ہے کہ فضائل اعمال اور مواعظ وقصص اور ترغیب وترھیب میں ضعیف حدیث پر عمل جائز ہے اور اس کے ضعف کے بیان کرنے میں تساہل سے بھی کام لیا جا سکتا ہے؛ لیکن عقائد اور حلال وحرام کے احکام میں ضعیف حدیث پر عمل جائز نہیں اور نہ ضعیف حدیث کے بیان میں تساہل جائز ہے۔

خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے ”الکفایة“ میں ایک فصل بعنوان: ”باب

(۱) عون المعبود: ۱/۱۵۲

التشديد في أحاديث الأحكام والتجوز في فضائل الأعمال" قائم کی ہے اوراس میں متعدد حضرات محدثین سے احادیث فضائل وترغیب میں تساہل کا جواز نقل کیا ہے، سفیان ثوری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا:

"لا تأخذوا هذا العلم في الحلال والحرام إلا من الرؤساء المشهورين بالعلم الذين يعرفون الزيادة والنقصان، فلا بأس بما سوا ذلک من المشائخ." (۱)

اورامام احمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"إذا روينا في الحلال والحرام والسنن والأحكام شدّدنا وإذا روينا في فضائل الأعمال وما لا يضع حكما ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد." (۲)

اورابوزکریا العنبری رحمہ اللہ سے نقل کیا:

"الخبرُ إذا وَرَدَ لم يُحَرِّمْ حلالاً ولم يُحِلَّ حراماً ولم يُوجِبْ حكماً وكان في ترغيب وترهيب أو تشديد وترخيص وَجَبَ الإغماضُ عنه والتساهُلُ في روايته."(۳)

علامہ ابن الصلاح اوران ہی کی اقتداء میں علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهُل في الأسانيد ورواية ما سوى الموضوع من أنواع الحديث الضعيف من غير اهتمام ببيان ضعفه فيما سوى صفات

(۱) الكفاية: ۱۳۴

(۲) الكفاية: ۱۳۴

(۳) الكفاية: ۱۳۴

اللّٰه تعالى وأحكام الشريعة من الحلال والحرام وغيرهما وذلک كالمواعظ والقصص وفضائل الأعمال وسائر فنون الترغيب والترهيب وسائر ما لا تعلّق له بالأحكام والعقائد، ومِمّن روينا عنه التنصيص على التساهل في نحو ذلک عبد الرحمان بن مهدى وأحمد بن حنبل". (١)

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے القول المسدد میں فرمایا:

" وقد ثبت عن الإمام أحمد وغيره من الائمة أنهم قالوا إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا." (٢)

فقہاءِ حنفیہ کے نزدیک بھی یہی قول غالباً راجح ہے؛ کیوں کہ انھوں نے اسی کا ذکر کیا ہے۔علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے درمختار میں فرمایا:

" شرط العمل بالحديث الضعيف عدم شدّة ضعفه وأن يدخل تحت أصل عام وأن لايعتقد سنّيّة ذلک الحديث". (٣)

اس عبارت میں اگر چہ عمل بالضعیف کے شرائط کا بیان مقصود ہے، تا ہم اس سے عمل بالضعیف کا جواز مفہوم ہوتا ہے۔

ضعیف پر عمل کے شرائط

بہر حال جمہور کے نزدیک حدیث ضعیف فضائل وترغیب وترہیب میں معتبر

---

(١) مقدمة ابن الصلاح: ٤٠ واللفظ له ،إرشاد الطلاب: ١/٢٧٠

(٢) القول المسدد : ١١-١٢

(٣) الدرالمختار مع الشامي: ١/١٢٨

ہے، یعنی اس پر عمل جائز ہے، لیکن اس کے لیے علما نے چند شرائط بیان کیے ہیں:

(۱) وہ حدیث شدید الضعف نہ ہو۔

(۲) کسی اصل عام کے تحت مندرج ہو۔

(۳) اسکی سنیت کا اعتقاد نہ رکھا جائے۔

ان شرائط کا ذکر متعدد حضرات محدثین وفقہا نے کیا ہے۔ (۱)

ان کی تفصیل یہ ہے:

(۱) حدیث شدید الضعیف نہ ہو، یعنی اس کے رواۃ میں کذاب و متہم بالکذب یا فاسق راوی نہ ہو، پس اگر راویوں میں کوئی راوی کذاب ہے یا متہم بالکذب ہے یا فاسق ہے تو اس کی حدیث فضائل میں بھی معتبر اور قابل قبول نہ ہوگی، یعنی اس پر عمل جائز نہ ہوگا۔

(۲) اصل عام کے تحت داخل ہو، یعنی اس میں کوئی نئ بات بیان نہ کی گئ ہو جیسے کوئی نئ قسم کی نماز یا کوئی مقدار وغیرہ رکعات کی یا کسی اور چیز کی بیان نہ کی گئ ہو، بلکہ جو بات پہلے سے کسی نص یا اجماع سے ثابت ہو اس کی کوئی فرع اس حدیث میں ہو تب وہ قابل عمل ہوگی۔ (۲)

(۳) اس کی سنیت کا اعتقاد نہ رکھا جائے؛ کیوں کہ جب حدیث صحیح نہیں ہے، تو حضور علیہ السلام کی طرف اس کو منسوب کرنا درست نہ ہوگا؛ لہٰذا سنت ہونے کا اعتقاد درست نہ ہوگا؛ بل کہ صرف احتیاط کی نیت سے عمل کرنا چاہیے۔

---

(۱) فتح المغيث: ۱/۲۸۹، توجيه النظر: /۶۵۳، تدريب: ۱/۲۹۸، درمختار مع رد المحتار: ۱/۲۸، مقدمۀ إعلاء السنن: ۱/۵۸، هامش الاعتصام: ۱/۲۲۸

(۲) فتاوى ابن تيمية: ۱۸/۶۵-۶۶

اب اس مسئلہ مبحوث عنہا کے سلسلہ کی روایات پر نظر ڈالیے کہ مذکورہ روایات میں سے کوئی ایسی نہیں، جو ضعف شدید کا شکار ہو؛ کیوں کہ ضعف شدید یہ ہے کہ اس روایت کا کوئی راوی متہم بالکذب والوضع ہو اور لیث جن کو ضعیف گردانا جاتا ہے، ایسی ہی طریق بزار میں محمد بن حجر اور طبرانی رحمہما اللہ میں سعید بن عبد الجبار جن پر ضعف کا حکم لگایا گیا ہے کسی کے نزدیک بھی کذاب ووضاع نہیں؛ لہٰذا ان کی روایات کو ضعیف مان لیں تب بھی یہ ضعف شدید کا شکار نہیں؛ لہٰذا شرط اول پائی گئی۔

اسی طرح مسح رقبہ جو ان روایات سے ثابت ہے حکم عام واصل عام میں داخل ہے۔ وہ اس طرح کہ احادیث صحیحہ سے اسباغ وابلاغ فی الوضوء کا مستحب ہونا ثابت ہے۔ لہٰذا مسح رقبہ بھی مسح رأس میں اسباغ وابلاغ کے تحت آجائے گا۔

اسباغ فی الوضوء

بخاری، مسلم وغیرہ کتب احادیث میں اسباغ فی الوضوء کی فضیلت پر احادیث موجود ہیں، اسباغ کا مطلب یہ ہے کہ وضوء کو پورے پورے طریقہ پر کرے، علماء نے اسباغ کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں۔

(۱) تمام واجبات وسنن ومستحبات ومکملات کے ساتھ وضو کرنا۔ (۱)

(۲) اعضاء کے وہ حدود جن کا وضو کیا جاتا ہے، ان سے تجاوز کرنا۔ (۲)

(۳) اطالۂ غرہ و **تحجیل** کرنا، یعنی منہ اور ہاتھ پیر کا مخصوص حدود سے زیادہ دھونا، جیسا کہ بخاری ومسلم سے ثابت ہے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا عمل بھی مسلم میں ہے۔

---

(۱) المرقاۃ: ۲/۱۰۵

(۲) المرقات عن الطیبي: ۲/۱۹

(۴) بعدالوضوء ایک چلو پانی لے کر پیشانی پر سے بہانا جیسا کہ ابوداؤد میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے۔

(۵) چلو میں پانی لے کر سر کے اوپر سے بہانا جیسا کہ طبرانی، بزار وغیرہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔(۱)

الغرض اسباغ فی الوضو کی مختلف صورتیں ہیں ۔ان تمام اقوال وتوجیہات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصود اس سے وضوء کے پانی کو حتی الامکان جسد وبدن کو پہنچانا ہے تاکہ اس کی برکت سے وہ اعضاء وحصص بدن بھی قیامت کے دن روشن ہو جائیں۔

چنانچہ مسلم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں:

”تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء.“

(جہاں تک وضوء کا پانی مومن (کے جسم کو) پہنچے گا، وہاں تک چمک یا زینت بھی اس کو پہنچے گی۔)(۲)

پس مسح رقبہ بھی اس اصل عظیم کے تحت داخل ہوکر مستحب قرار پائے گا، جیسا کہ ظاہر ہے۔

رہی تیسری شرط کہ اس سے ثابت شدہ امر کو باعتقاد سنیت نہ کیا جائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عمل کو حدیث سے ثابت نہ مانا جائے؛ بل کہ احتیاط کی نیت سے کیا جائے، سو ہمیں اس التزام میں کوئی چیز مانع نہ تھی؛ مگر کیا کریں کہ اولاً یہ روایت ضعیف نہیں، ثانیاً کئی روایات مل کر درجہ حسن کو پہنچ گئی ہیں؛ اس لیے اس شرط کو نظر انداز کرنا

---

(۱) معارف السنن : ۱/۲۰۰

(۲) كذا في المشكاة

پڑتا ہے؛ کیوں کہ علما کے یہاں جو یہ فیصلہ ہے کہ فضائل میں ضعیف مقبول ہے، تو اس سے مراد وہ ضعیف روایت ہے، جو صرف تنہا ہو اور اگر چند ضعیف احادیث مل جائیں تو یہ پھر ضعیف ہی نہیں رہتیں؛ بل کہ حسن ہو جاتی ہے۔

چناں چہ حضرت شیخ محدث عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ مقدمۂ مشکوۃ شریف میں فرماتے ہیں:

" وما اشتهر أن الحديث الضعيف معتبر في فضائل الأعمال لا في غيرها المراد مفرداته لا مجموعها؛ لأنه داخل في الحسن لا في الضعيف." (۱)

(یعنی جو مشہور ہے کہ حدیث ضعیف فضائل اعمال میں معتبر ہے، اس کے علاوہ میں نہیں، تو اس سے مراد تنہا ضعیف روایات ہیں، نہ کہ ان سب کا مجموعہ، کیوں کہ یہ مجموعہ حسن میں داخل ہے نہ کہ ضعیف میں۔)

الغرض مسح رقبہ کا ثبوت حسن روایات سے ہے، خواہ (علی الترقی) حسن لذاتہٖ کہو، خواہ (علی التنزل) حسن لغیرہ کہو، ہر حال میں مدعی ثابت ہے، اسی لیے علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اس سلسلہ کی ہر حدیث کو تنہا نا قابل احتجاج قرار دینے کے باوجود سب کے مجموعہ سے احتجاج کو صحیح اور ان روایات کو حسن لغیرہ قرار دیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر نقل کیا ہے۔

مسح رقبہ پر ایک اور استدلال

مسح رقبہ کے استحباب پر ایک اور استدلال بھی کیا جا سکتا ہے، وہ یہ کہ ابن حبان رحمہ اللہ وغیرہ نے روایت پیش کی ہے کہ وضوء کرتے وقت کلی کرتے ہوئے یہ

(۱) مقدمة المشكاة

دعا پڑھے، ناک میں پانی ڈالتے وقت یہ دعاء پڑھے وغیرہ، اسی میں ہے کہ جب گردن کا مسح کرے تو یہ پڑھے:

"اَللّٰھُمَّ اَعْتِقْ رَقَبَتِیْ مِنَ النَّارِ."

اس کو ابن حبان رحمہ اللہ وغیرہ نے مختلف طرق سے روایت کیا ہے اور اس پر علامہ شامی رحمہ اللہ نے ان طرق مختلفہ کی بنا پر اس کی تحسین کی ہے؛ کیوں کہ حدیث ضعیف تعدد طرق سے حسن کے مرتبہ کو پہنچ جاتی ہے؛ جب کہ یہ ضعف سوء حافظہ یا ارسال یا تدلیس یا جہالت حال کی وجہ سے ہو اور اگر ضعف فسق راوی یا کذب راوی کی وجہ سے ہے، تو یہ تعدد مؤثر نہیں اور نہ ہی یہ ضعیف روایت درجہ حسن کی طرف ارتقاء کرے گی۔

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علما کے اس روایت پر عمل سے یہی ظاہر ہے کہ یہ روایت اس قسم اخیر سے نہیں ہے، یعنی اس کا ضعف فسق یا کذب راوی کی وجہ سے نہیں ہے۔

راقم کہتا ہے کہ اس بنا پر ان احادیث سے بھی مسح رقبہ کے استحباب کا ثبوت ہوتا ہے؛ مگر خود مجھے اس میں نظر و تامل ہے۔ وجہ تامل یہ ہے کہ طحاوی رحمہ اللہ ان احادیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کے تمام طرق متہم بالوضع سے خالی نہیں۔ (۱)

لہٰذا اس سے استدلال نہیں ہوسکتا کہ یہ ضعف تعدد طرق سے منجبر نہیں ہوسکتا (واللہ اعلم) جیسا کہ ابھی مذکور ہوا کہ وہ ضعف جو کذب راوی کی وجہ سے آیا ہو تعدد طرق سے زائل نہیں ہوتا۔

---

(۱) الطحطاوي على المراقي: ٦٠

روایات موضوعۃ فی الباب

اب ہم یہاں پر اس بات کی موضوع روایات کی نشاندہی کرتے ہیں اور اس میں کس راوی کی وجہ سے یہ حکم وضع لگا ہے، اس کو بھی مختصراً بیان کرتے ہیں۔

(۱)عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من توضأ ومسح علی عنقه وقی الغل یوم القیامة. (۱)

(حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص وضو کرے اور اپنی گردن پر مسح کرے وہ قیامت کے دن طوق پڑنے سے محفوظ رہے گا۔)

یہ حدیث موضوع ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں واضع وکذاب راوی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے ایک جزء پڑھا ہے جس کو ابو الحسین بن فارس رحمہ اللہ نے اپنی اسناد سے فلیح بن سلیمان رحمہ اللہ سے نافع رضی اللہ عنہ سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے الخ روایت کیا ہے، اس کے بعد فرمایا کہ ابن فارس اور فلیح کے درمیان مفازہ ہے، یعنی یہ روایت منقطع ہے کہ درمیان سے راوی ساقط ہیں۔ (۲)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں فرمایا کہ یہ روایت احمد بن عیسیٰ رحمہ اللہ کے امالی اور شرح التجرید میں بسند متصل ہے؛ لیکن اس کی سند میں حسین بن علوان اور ابو خالد واسطی رحمہما اللہ ہیں۔ (۳)

راقم کہتا ہے کہ حسین بن علوان وضاعین میں سے ہے۔ چناں چہ میزان الاعتدال

---

(۱) رواہ أبو الحسین بن فارس باسنادہ وقال هذا إنشاء الله صحیح. تلخیص: ۱/۳۴

(۲) التلخیص الحبیر: ۱/۹۲

(۳) نیل الأوطار: ۱/۱۵۹

میں ہے کہ یحییٰ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ کذاب ہے اور علی نے کہا کہ بے حد ضعیف ہے اور ابو حاتم، نسائی اور دارقطنی رحمہم اللہ نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا کہ ہشام رحمہ اللہ وغیرہ پر حدیثیں گھڑتا تھا کہ اس کی حدیث لینا حلال نہیں؛ مگر تعجب کے طریقہ (انتہی)۔(۱)

اور ابو خالد واسطی جس کا نام عمرو بن خالد ہے، یہ بھی کذاب و وضاع ہے، امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ کذاب ہے، زید بن علی رحمہ اللہ کے حوالے سے ان کے آباء سے جھوٹی حدیثیں بیان کرتا تھا، نیز فرمایا کہ یہ متروک الحدیث، لیس بشیء ہے، امام ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ کذاب غیر ثقہ اور غیر مامون ہے، ابو زرعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حدیث گھڑتا تھا۔(۲)

الغرض ان راویوں کی وجہ سے اس روایت کو موضوع قرار دیا گیا ہے۔

(۲) عن ابن عمر رضي الله عنهما كان إذا توضأ مسح عنقه ويقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من توضأ ومسح عنقه لم يغل بالأغلال يوم القيامة. (۳)

(ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ جب وضوء کرتے تو گردن کا مسح کرتے اور فرماتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص وضوء کرے اور اپنی گردن کا مسح کرے وہ قیامت میں بیڑی نہیں ڈالا جائے گا۔)

اس روایت کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابو نعیم رحمہ اللہ کی تاریخ اصبہان سے نقل کیا ہے اور یہ سند نقل کی ہے:

---

(۱) میزان الاعتدال: ۲۵۴/۱
(۲) تہذیب التہذیب: ۲۴/۸
(۳) التلخیص: ۹۲/۱

"ثنا محمد بن أحمد ثنا عبدالرحمن بن داؤد ثنا عثمان بن خرزاذ ثنا عمر بن محمد بن الحسن ثنا محمد بن عمروالانصاری عن أنس بن سيرين عن ابن عمرالخ."

راقم کہتا ہے کہ اس سند میں عبدالرحمٰن بن داوٗد رحمۃ اللہ ہے جس کو میزان میں کذاب گردانا ہے، ابوعبداللہ بن الآبا داور ابن مسدی اور بہت سے لوگوں نے اس کو کذاب قرار دیا ہے۔(۱)

اور محمد بن عمر والانصاری رحمۃ اللہ کو علامہ شوکانی رحمۃ اللہ نے "واہٍ" کہا ہے۔(۲)

(۳)وعن ابن عمر رضی اللہ عنہ أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال: مسح الرقبة أمان من الغُلّ. (۳)

(ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گردن کا مسح کرنا بیڑی سے امان وحفاظت ہے۔)

اس حدیث کو جیسا کہ حافظ نے تلخیص میں فرمایا کہ ابومحمد الجوینی نے وارد کیا ہے اور کہا ہے کہ ائمہ حدیث نے اس کی اسناد کو قبول نہیں کیا اور اس سے راضی نہیں ہوئے۔ اور ابن الصلاح رحمۃ اللہ نے کہا کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معروف نہیں اور امام نووی رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ یہ حدیث موضوع ہے۔(۴)

راقم کہتا ہے کہ یہ احادیث اگرچہ صحت یا حسن سے متصف نہیں ہوسکتی، تاہم ان چند روایتوں سے بھی اتنا ضرور مفہوم ومعلوم ہوتا ہے کہ مسح رقبہ کی اصل ہے جیسا کہ

---

(۱) میزان الاعتدال: ۹۳/۲،لسان المیزان: ۴۲۱/۳
(۲) نيل الاوطار: ۲۰۳/۱
(۳) رواه الديلمی فی مسندالفردوس كذا شرح احياء العلوم: ۳۶۵/۲، كذا في إحياء السنن: ۳۸/۱
(۴) التلخيص الحبير: ۹۲/۱

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔

بہ ہر حال اس تمام تر بحث سے یہ بات واضح ہوگئی، مسح رقبہ بے اصل نہیں؛ بل کہ اس کی مشروعیت واستحباب پر ان موخر الذکر روایات کے علاوہ حسن روایات بھی ہیں اور پھر یہ روایات بھی اس کے اصل ہونے پر دال ہیں۔ واللہ اعلم

کیفیت مسح رقبہ

اب آخر میں مسح رقبہ کی کیفیت کے متعلق بھی کچھ عرض کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ بعض فقہا نے مسح رأس اور اسی طرح مسح رقبہ کی یہ کیفیت بیان کی ہے کہ ہر دونوں ہاتھوں کی تین انگلیوں کو سر کے اگلے حصہ پر رکھے؛ مگر انگوٹھا اور کلمہ کی انگلی نہ رکھے اور ہتھیلی بھی الگ رکھے اور ان تین انگلیوں کو گدی کی طرف لے جائے، پھر ہتھیلیوں کو سر کے پچھلے حصہ پر رکھے اور سر کے اگلے حصہ کی طرف ہاتھوں کو لے آئے، پھر انگوٹھوں سے کانوں کے باہر کا مسح کرے اور سباحتین (کلمہ کی انگلیوں) سے کانوں کے اندرونی حصہ کا مسح کرے، اور ہاتھوں کی پشت سے گردن کا مسح کرے۔(۱)

اور کفایہ ہی میں نہایہ سے اور عنایہ میں اس کیفیت کی وجہ بھی ذکر کی ہے، وہ یہ کہ اس طریقہ سے اس لئے کرنا ہے تا کہ پورے سر کا مسح ایسی تری سے ہو جو مستعمل نہیں ہوئی، کیونکہ اگر ایک ہی وقت ہتھیلیوں، انگوٹھے اور انگلیوں سے مسح کر دیں تو پھر دوبارہ مسح کرنا گویا ایسا ہوا کہ مستعمل پانی سے مسح کیا۔

مگر علامہ بن ہمام رحمہ اللہ نے اس کیفیت پر کلام کیا ہے۔ چناں چہ فرمایا:

> ''بہر حال سباحتین (کلمہ کی انگلیوں) کا مطلقاً الگ رکھنا تا کہ ان سے کانوں کا مسح کیا جائے اور ہتھیلیوں کا، پیچھے ہاتھ لے جاتے ہوئے

(۱) کفایہ عن المستصفی والنہایۃ : ۱/۲۹۱

الگ رکھنا تا کہ کنپٹی پر سے ان کو لوٹائے ، سنت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے؛ اس لیے کہ (پانی کا) مستعمل ہونا (عضو) سے جدا ہونے سے قبل ثابت نہیں ہوتا اور پھر کان تو سر ہی (کے حصہ) میں سے ہیں (کما جاء فی الحدیث) یہاں تک کہ ان دونوں (سر اور کان) کی تری کا ایک ہونا بھی جائز ہے اور اس لیے کہ رسول اللہ کا وضوء (نقل) کرنے والوں میں سے کسی نے اس (کیفیت) کو نقل نہیں کیا، اگر بالفرض یہ کیفیات مسنونہ میں سے ہوتا تو یہ (صحابہ) ضرور اس کی تصریح کرتے۔"(۱)

اور علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ نے بھی ردالمختار میں اس کو مختصراً نقل فرما کر سکوت فرمایا، بلکہ اس سے راضی ہوئے ہیں۔(۲)

اور بحرالرائق میں بھی علامہ زیلعی رَحِمَہُ اللہُ سے اس کیفیت مشہورہ پر نکیر نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے:

"بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ ہتھیلیوں کو الگ رکھے تا کہ پانی کے استعمال ہوجانے سے یہ بچے رہیں، یہ بے فائدہ ہے کیوں کہ (مسح کرنے کے لیے ہاتھ کا) رکھنا اور (ان کا آگے یا پیچھے کی طرف) کھینچنا ضروری ہے، پس اگر اول دفعہ رکھنے سے وہ مستعمل ہوتے ہیں، تو دوسری دفعہ سے بھی مستعمل ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کا مؤخر کرنا بے سود و بے فائدہ ہے۔"(۳)

(۱) فتح القدیر: ۱/۱۷
(۲) ردالمختار: ۱/۱۲۱
(۳) البحر الرائق: ۱/۲۶

حاصل یہ ہے کہ اول تو یہ کیفیت نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے ثابت نہیں دوسرے جو اس کیفیت کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ استعمال ہونے سے احتراز کرنا ہے یہ بھی بعد التأمل بے فائدہ ہے؛ کیوں کہ جب تک اعضاء وضو سے ہاتھ جدا نہیں ہو گا اس وقت تک اس ہاتھ کو اور اس کی تری کو مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگتا۔

چناں چہ کفایہ میں ہے:

" لأن الماء لايُعْطىٰ له حكم الماء المستعمل حال الاستعمال، نص على ذلک فی المبسوط ، فقال : فكما أن فی المغسولات الماء فی العضوء لايصير مستعملاً ، فكذا فی إقامة السنة فی الممسوح." (۱)

پھر اگر ہاتھ رکھتے ہی مستعمل ہونے کا حکم لگ جاتا ہے تو اول دفعہ ہاتھ سر پر رکھنے سے وہ پانی یا اس کی تری مستعمل ہو گئی؛ لہٰذا اس سے آگے ہاتھ سے مسح کرنا درست نہ ہونا چاہیے، حال آں کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، معلوم ہوا کہ اعضاء پر ہاتھ رکھنے یا پھیرنے سے ہاتھ اور اس کی تری مستعمل نہیں ہوتی؛ اس لیے پہلی دفعہ کے بعد بھی مسح کو جائز رکھا جاتا ہے۔

یہ تو کلام تھا مسح رأس کے متعلق اور مسح رقبہ کا بھی یہی حال ہے کہ ہاتھ کی پشت سے مسح کرنا کسی روایت سے ثابت نہیں، جیسا کہ علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی رَحِمَهُ اللهُ نے سعایہ میں تصریح کی ہے۔ (۲)

اور یہ کہنا کہ پانی یا تری مستعمل ہو جاتی ہے سر کے مسح کرنے سے، اس کا جواب

---

(۱) الكفاية: ۱/۳۰، مع فتح القدير

(۲) السعاية

اوپر کی سطور سے سہو گیا کہ اعضاء سے ہاتھوں کے الگ ہونے سے قبل استعمال ہو جانے کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔

پھر احادیث سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے سر کا مسح کرتے ہوئے ہی گردن کا مسح فرمایا تھا، اور گردن کا الگ سے مسح کرنا ہماری کوتاہ نظر سے نہیں گزرا۔ لہٰذا اس خاص کیفیت پر تو زور دینا التزام مالا یلزم معلوم ہوتا ہے۔ البتہ مطلق مسح رقبہ کا انکار سراسر ناانصافی ہے۔ اور سر کے مسح کے ساتھ گردن کے مسح کرنے پر طلحہ بن مصرف کی روایت کے یہ الفاظ صاف ہیں: "يمسح رأسه حتى بلغ القذال وما يليه من مقدم العنق" اسی طرح البتہ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سر کا مسح کرنے کے بعد کانوں کا مسح کیا، پھر رقبہ کا مسح کیا، مگر اس میں بھی ہاتھوں کی پشت سے کرنے کا کوئی ذکر نہیں۔ ہمارا مقصود یہ ہے کہ اس میں کوئی خاص کیفیت منقول نہیں جس طرح چاہے کیا جا سکتا ہے، خواہ سر کے ساتھ یا الگ سے۔ واللّٰه تعالىٰ أعلم وعلمه أتم وأحكم .

هذا آخر ما أردتُّ إيراده هنا بفضل اللّٰه العظيم، اللّٰهم تقبلهُ منّي واجعله ذخراً لمعادي وعاقبتي.

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

وقد فرغت أنا من تسويده فی التاسع من ربيع الاول: ۱۴۰۴ ومن تبيضيه فی الخامس من ربيع الثانی ۱۴۰۴ھ۔